La Iglesia en la encrucijada

Francesc Torralba

De Benedicto XVI al papa Francisco

DESTINO

Índice

PORTADA
PRÓLOGO CON TELÓN DE FONDO
PRIMERA PARTE. LAS ENSEÑANZAS DE UN PAPA QUE NO RENUNCIÓ A SER PROFESOR
CAPÍTULO 1. LAS METAMORFOSIS DEL AMOR
CAPÍTULO 2. LA ESPERANZA QUE NO SE RINDE
CAPÍTULO 3. EN DEFENSA DE LA RAZÓN
CAPÍTULO 4. REPENSAR EL DIÁLOGO ENTRE FE Y RAZÓN
CAPÍTULO 5. DE UNA ECONOMÍA DEL EGO A UNA ECONOMÍA DEL DON
CAPÍTULO 6. LA TECNOLOGÍA Y LA CIENCIA AL SERVICIO DE LA PERSONA
CAPÍTULO 7. EVANGELIZAR DE NUEVO. LA PARÁBOLA DEL PAYASO
CAPÍTULO 8. CLAVES PARA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN
SEGUNDA PARTE. OTEAR EL HORIZONTE. LA ARTICULACIÓN
CAPÍTULO 1. UN HUMANISMO GLOBAL PARA UN MUNDO GLOBAL
CAPÍTULO 2. LA HORA DE LOS LAICOS. SER CREÍBLES EN LA PLAZA PÚBLICA
CAPÍTULO 3. EL ENCAJE DEL CRISTIANISMO EN EUROPA
CAPÍTULO 4. IRRADIAR LA FE EN EL ENTORNO DIGITAL
CAPÍTULO 5. EL ENCUENTRO ENTRE RELIGIONES
CAPÍTULO 6. EL DIÁLOGO ENTRE CREYENTES
CAPÍTULO 7. LA EMERGENCIA
CAPÍTULO 8. MÁS ALLÁ DEL DESENCANTO. UNA UTOPÍA PLAUSIBLE
TERCERA PARTE. EL PAPA FRANCISCO. EL FUTURO NO ESTÁ ESCRITO
CAPÍTULO 1. UN ROSTRO AMABLE
CAPÍTULO 2. EL DIÁLOGO COMO TALANTE PERSONAL
CAPÍTULO 3. OTRA GLOBALIZACIÓN ES POSIBLE
CAPÍTULO 4. LA COHERENCIA, FUENTE DE CREDIBILIDAD
CAPÍTULO 5. FRENTE AL DESENCANTO, LA VIRTUD DE LA ESPERANZA
CAPÍTULO 6. OPCIÓN PREFERENTE POR LOS POBRES DE LA TIERRA
CAPÍTULO 7. LA NECESIDAD DE REMEMORAR
CAPÍTULO 8. UN DIOS CERCANO. LA PROXIMIDAD
CAPÍTULO 9. UN NUEVO ESPÍRITU DE REFORMA

EPÍLOGO. UNA NUEVA PRIMAVERA ECLESIAL
BIBLIOGRAFÍA
NOTAS
CRÉDITOS

PRÓLOGO CON TELÓN DE FONDO

El día 7 de febrero de 2013 me hallaba en Roma. Había sido convocado por el cardenal Gianfranco Ravasi, presidente del Pontificio Consejo de la Cultura, para participar en la plenaria que convocaba el citado dicasterio. Ese día los participantes de la plenaria teníamos audiencia con el papa Benedicto XVI. Después de una hora y cuarto de espera, los miembros y consultores del Pontificio Consejo de la Cultura fuimos recibidos por el Sumo Pontífice.

Nos hallábamos en la sala clementina, una de las más bellas de la Santa Sede. Cuando apareció el papa, tuve la impresión de estar frente a un ser humano muy frágil y vulnerable. Se desplazó lentamente de la puerta hasta el sitial. Desde ahí nos habló con voz ronca y afónica y en su rostro todos percibimos síntomas evidentes de cansancio, casi de agotamiento, aunque ninguno de los presentes intuyó lo que iba a suceder al cabo de cuatro días. El papa hizo una breve locución sobre las culturas juveniles emergentes, tema de la plenaria y nos exhortó a tener fe en los jóvenes, en sus capacidades, en su talento, en su entrega desinteresada a las causas más nobles de la sociedad.

Después de leer el mensaje, saludó uno por uno a los asistentes de la audiencia y se despidió de todos con gran emoción. Cuatro días después, el 11 de febrero, a media mañana, expresó su renuncia a ejercer el ministerio petrino. La noticia saltó a la prensa internacional y ocupó las portadas de todos los periódicos del mundo, los informativos radiofónicos y televisivos. El tema acaparó todas las redes sociales y, por unos días, la actualidad tuvo como centro de gravedad el gesto de Benedicto XVI. El papa renunciaba a ejercer el gobierno de la Iglesia universal y, como consecuencia de ello, se tenía que convocar un cónclave para elegir a un nuevo papa.

Con plena libertad y pleno juicio, Benedicto XVI manifestó su

voluntad de dejar paso a un nuevo papa e hizo realidad una posibilidad que ya había anticipado en una entrevista periodística en el año 2010. Su renuncia fue un gesto de lucidez y de humildad, un gesto nada común en el ámbito político, económico y social, una manifestación de desapego, de desprendimiento, de responsabilidad y de amor a la Iglesia. Más allá de las múltiples interpretaciones que se vertieron después de la decisión, voces autorizadas de dentro y de fuera de la Iglesia subrayaron el valor y la modernidad de aquella decisión.

El libro que el lector tiene en sus manos no aspira ser una presentación exhaustiva del magisterio pontificio de Benedicto XVI. Una tarea de esta naturaleza trasciende, con mucho, las expectativas de esta monografía. En las facultades de Teología de todo el mundo se han elaborado sesudas tesis doctorales sobre algunos aspectos de su magisterio y de su pontificado y, muy probablemente, en los próximos años van a aparecer todo tipo de estudios, de monografías y de tesis.

Friedrich Nietzsche dice en *La gaya ciencia* que los grandes acontecimientos requieren tiempo para ser digeridos. El estómago necesita un período de tiempo para poder absorber los alimentos que engulle, máxime si son duros y difíciles de masticar. Un acontecimiento no es un hecho baladí, ni una secuencia más de la cotidianidad; es una ruptura en la continuidad de la historia; un evento que rompe la linealidad temporal, parte el hilo narrativo entre un antes y un después e inaugura algo nuevo, distinto, que sorprende y causa perplejidad.

Todavía nos falta mucha perspectiva temporal para poder valorar, con ecuanimidad emocional y rigor intelectual, lo que ha sido el magisterio de Benedicto XVI, las etapas de su pontificado, sus decisiones y sus silencios, lo que ha aportado su teología al patrimonio común. Quizás a mitad del siglo XXI se podrá valorar con más profundidad y conocimiento de causa lo que ha sido este pontificado y las enseñanzas que ha regalado al conjunto de la Iglesia y del mundo.

Como dice el filósofo alemán Max Scheler, la toma de distancia es fundamental para conocer un objeto y para poder valorarlo desde distintos ángulos. Para conocer algo, sea un período histórico, las ideas de un autor, las causas de una guerra o una decisión histórica

como la del papa Benedicto XVI, uno debe tomar distancia y dar vueltas al objeto con distintas rotaciones, pues sólo así puede contemplarlo de un modo exhaustivo. Cuando uno está pegado a algo, no puede visionarlo con toda su integridad ni ver lo que representa en el conjunto.

Ahí radica nuestro principal problema. Vivimos apegados a la actualidad, a lo que sucede. Cuando empezamos a pensarla, a darle vueltas, a proponer hipótesis de comprensión, a identificar las lógicas subterráneas que no se perciben desde fuera, irrumpe una nueva noticia que atrae de nuevo la mente. Como consecuencia de ello, el tema pasa a un segundo plano, pero, a pesar de ello, no ha sido digerido ni calibrado. Todo envejece velozmente en la sociedad de la información.

El libro que presento tiene una voluntad explícitamente pedagógica y divulgativa. No es un libro escrito para teólogos, ni para filósofos. Está pensado para todas las personas que desean comprender estas enseñanzas y ahondar en los grandes retos de futuro que tiene que afrontar, necesariamente, la Iglesia universal. Pretende ser una excusa para detenerse y prestar atención a las enseñanzas que Benedicto XVI ha vertido durante su pontificado.

Esta mirada retrospectiva tiene una doble finalidad: subrayar, por un lado, sus ideas maestras, los ejes centrales de sus enseñanzas y, por otro, identificar los retos que quedan pendientes, las cuestiones abiertas, las heridas que no han sido curadas de su breve pontificado y que, sin duda, en el futuro deberán ser abordadas.

Nunca he escondido mi condición de católico ni mi pertenencia a la Iglesia universal. Trato de vivir honestamente mi fe y comprender el sentido y el alcance de mis creencias. La experiencia de pertenencia, tal y como la vivo, conlleva una vivencia dual, pues suscita, por un lado, gozo y felicidad, pero por otro, sufrimiento y dolor. Me alegra sentirme parte de una comunidad de fe que consuela al afligido y lucha activamente por la justicia social, que infunde esperanza al desesperado y acoge a todos, más allá de sus orígenes e historias personales. Experimento que soy un miembro del pueblo de Dios; pero me entristecen y me indignan los pecados de la Iglesia, sus contradicciones y sus oscuridades, y también la distancia que hay entre el mundo real y los lenguajes y las formas de la vida intraeclesial.

No pretendo escribir desde una supuesta neutralidad que no existe. Subrayo las ideas que me parecen más relevantes e innovadoras del papa Benedicto XVI y lo hago desde mi condición de filósofo. Filósofos de tradiciones muy distintas han comentado y analizado textos del papa emérito, han prestado atención a sus enseñanzas, aunque sólo fuera para criticar sus puntos de vista. No ha dejado indiferente a ninguno.

A lo largo de estos años de pontificado, he gozado sobremanera leyendo sus textos, siguiendo sus diálogos y sus mensajes. Me han interesado los ejes de su pensamiento y el modo de plantearlos. Benedicto XVI ha entablado diálogo con filósofos de distintas escuelas y tradiciones, tanto antiguos como contemporáneos, próximos a la fe cristiana o muy alejados de ella. He tratado de comprender su forma mental, la lógica de sus argumentaciones, el modo de razonar sus tesis y también la manera de responder a las objeciones de sus críticos.

Mi propósito en este libro es releer las enseñanzas de Benedicto XVI desde dentro, desde el sentido de pertenencia a la comunidad eclesial, a la Iglesia universal. También deseo expresar, con este libro, gratitud a su persona, porque entre los distintos méritos de su magisterio existe uno que, como filósofo, subrayo principalmente: sus textos tienen el don de activar el pensamiento, de suscitar el debate, el diálogo, el trabajo del concepto. Incluso sus detractores han subrayado este aspecto y han reconocido la talla intelectual de Benedicto XVI y su inmensa cultura filosófica y teológica.

El libro que el lector tiene en sus manos está dividido en tres partes. En la primera, exploro las grandes aportaciones de Benedicto XVI en el orden de las ideas. Y lo hago porque no estoy capacitado para evaluar su gobierno de la Iglesia y, mucho menos, sus decisiones en este ámbito. No conozco los entresijos de la curia, ni las supuestas tensiones tribales que tienen lugar en ella. Me parece un mundo muy impermeable a la mirada externa. Sería una temeridad, por parte de un modesto profesor de filosofía, meterse en este atolladero. El lector que tenga este tipo de expectativas hará bien en cerrar el libro en esta página y dedicarse a otros menesteres. En el mercado existen decenas de libros que tratan este tipo de cuestiones, aunque muchos de ellos me temo que sucumben al sensacionalismo amarillo más craso y elemental. Mi mirada es

más bien la de un filósofo que, desde el principio del pontificado de Benedicto XVI, ha experimentado interés por sus textos y por su aportación intelectual. Se ha escrito que ha sido un papa intelectual, un papa que no ha renunciado a ejercer su condición de teólogo, de profesor. Creo que es verdad. Prueba de ello son los tres libros sobre Jesús que ha firmado como papa, pero también como teólogo. A lo largo de su magisterio pontificio ha dialogado con los grandes pensadores del siglo XIX y del siglo XX, no sólo con quienes tenían una afinidad intelectual con él, sino también con los grandes maestros de la sospecha, para utilizar la bella expresión del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005). Friedrich Nietzsche y Karl Marx han estado en el punto de mira de sus meditaciones.

Mi modesta impresión es que gran parte de estos debates, de estas ideas y de estas reflexiones que han tenido eco en la esfera intelectual no han llegado al gran público. Muchos creyentes ignoran este rico magisterio y viven de tópicos y de imágenes preconcebidas. Ello se debe, en parte, al lenguaje técnico de sus textos y a la dificultad que conlleva divulgarlos a través de los grandes medios de comunicación social, ya sea la prensa, la radio, la televisión o las redes sociales, pero también a la pereza intelectual que padecemos como ciudadanos, que nos inhabilita para ahondar en lo difícil, para entrar en terrenos espinosos. Si este libro contribuye a divulgar parte de este magisterio, me sentiré complacido.

La segunda parte del libro está dedicada a los horizontes de futuro, a los grandes retos que tiene planteados la Iglesia universal en esta encrucijada histórica en la que se halla. Me pregunto por los horizontes que se dibujan en el futuro, exploro las sendas abiertas por Benedicto XVI, que, a mi modo de ver, tienen todavía un largo recorrido por delante.

Cuando medito sobre el presente y el futuro, tanto de la Iglesia como del mundo, se activan, en mi mente, un sinfín de preguntas. No tengo respuestas concluyentes para la mayoría de ellas, pero sí propuestas que deseo compartir con mis lectores.

¿Tiene futuro la Iglesia en nuestro mundo? ¿Tiene algo que aportar? ¿Su voz será escuchada? ¿Cuál es su misión en un mundo en ruinas? ¿Qué puede aportar en esta coyuntura histórica? ¿Cuál puede ser su rol en un mundo hundido en una crisis global? ¿Es

creíble como institución? ¿Tiene capacidad para detectar las palpitaciones del tiempo y para responder de un modo eficiente al mundo? ¿Es imposible de salvar el divorcio entre Iglesia y modernidad?

Cuando me refiero a la Iglesia, no me estoy refiriendo, únicamente, a los jerarcas de la misma, al papa y a los pastores. Me refiero a todos los miembros de la comunidad eclesial, a todos los creyentes, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, consagrados y laicos, a todos lo que experimentan la vocación de seguir a Jesús y de vivir como Él, más allá de sus roles y de sus responsabilidades en el mundo y en la Iglesia. No comparto esa tendencia maniquea de muchos creyentes de considerar que la Iglesia «son los otros». La Iglesia, tal y como yo la concibo, es una comunidad de fieles, un instrumento al servicio del Evangelio y no un fin en sí misma, y está llamada a ser una fuente de inspiración de prácticas liberadoras y de humanización para todos los seres humanos.

En la tercera parte del libro, presento una aproximación al pensamiento de papa Francisco a partir del análisis de los mensajes, las locuciones y discursos del cardenal y arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio. A partir de estas fuentes, intento identificar las ideas ejes de su actividad pastoral, su talante y las tesis fundamentales de su filosofía, porque todo ello puede ayudarnos a comprender mejor el sentido y la orientación de este nuevo pontificado.

Es imposible plantear esta reflexión sobre las enseñanzas de Benedicto XVI, sobre los retos del papa Francisco y el futuro de la Iglesia sin prestar atención al telón de fondo en que vivimos.

El mundo, considerado como un todo, padece una crisis global de gran calado. Parafraseando a Karl Marx, se puede decir que todo lo que era sólido se desvanece en el aire. No sólo el modelo económico está en quiebra; lo están todas las dimensiones de la vida colectiva. La crisis económica es una expresión más de una transformación que afecta a todos los planos de la vida humana: el social, el ecológico, el espiritual y el moral. Muere un mundo y nace otro; pero todavía no sabemos cómo va a ser, ni cuáles serán sus leyes. Me pregunto qué puede aportar la Iglesia en este momento histórico; me interrogo por su misión y por su responsabilidad.

Estamos asistiendo al final de un modelo de producción, de

consumo y de crecimiento y están emergiendo propuestas alternativas, nuevos paradigmas de comprensión de la vida humana y de la organización social, política y económica. Más allá de este debate intelectual, la impresión que tiene el ciudadano común, cuando lee la prensa diaria, se puede expresar en dos palabras: todo cruje.

El sistema social, económico y político parecía sólido, inquebrantable, pero la crisis ha puesto de manifiesto que es frágil, vulnerable, extraordinariamente líquido. Vivimos en una época caracterizada por la incertidumbre, por el miedo y por la inseguridad como destino colectivo. Cuando todo se conmueve, no basta con un remedio para salir del apuro, no basta con un esparadrapo para frenar la hemorragia; es fundamental reconocer el origen, buscar las causas, pues sólo de este modo es posible hallar soluciones viables.

¿Qué puede aportar el mensaje de la Iglesia en esta coyuntura? ¿Tiene credibilidad? ¿Es inteligible? ¿Puede aportar una luz de esperanza, algún destello de consolación?

El cristianismo es una religión revelada, pero también una sabiduría encarnada cuyo fin es transformar la realidad social, dignificar la vida humana, liberar a los seres humanos de las estructuras de pecado. ¿Qué puede aportar esta sabiduría milenaria en la construcción de un nuevo mundo? ¿Es anacrónico su mensaje o alberga, en su seno, las claves de un futuro apacible?

Encarnarse es hacerse presente en la historia para transformarla. No basta con lamentarse. No basta con salir a la calle y gritar, entorpecer el tráfico y ahuyentar a los ciudadanos que también sufren las drásticas consecuencias de la crisis. Tampoco tiene sentido construir un chivo expiatorio para descargar toda la bilis social en él. La crisis no es una casualidad. Tampoco lo será la solución de la misma. Se requiere inteligencia, tesón y audacia para salir de la misma

Todo cruje.

No se salva ninguna institución. Tampoco la Iglesia. En los últimos años del pontificado de Benedicto XVI, los escándalos sexuales, la corrupción y todo tipo de oscuridades han sido objeto de atención mediática a nivel mundial. Muchos ciudadanos han perdido su confianza en la institución. Otros intentan vivir su fe al

margen de la Iglesia, en tierra de nadie. Los hay que sólo aceptan su pequeña comunidad y han roto su vinculación con la denominada Iglesia oficial.

A mi modo de ver, si algo ha caracterizado el último pontificado ha sido la voluntad explícita y firme de limpiar los pecados de la Iglesia, de renovar, a fondo, sus interioridades a la luz del Evangelio, de extirpar las corrupciones y las malas prácticas. La historia juzgará si esta tentativa ha alcanzado su objetivo o se ha quedado en los preliminares.

Debemos reconocer, con humildad, que es fundamental transitar hacia un nuevo modelo de producción y de consumo, hacia un nuevo sistema económico y social, que se impone un cambio de paradigma. Los pensadores más lúcidos nos advierten de ello desde hace años, pero sólo la gravedad de los efectos nos hará despertar del sueño.

Benedicto XVI nos ha legado bellas reflexiones sobre el cambio de época que estamos viviendo, sobre la devastadora crisis que sufrimos. Cuando uno lo lee detenidamente, se percata de que no se limita al terreno del diagnóstico, difícil por sí mismo, sino que, además, plantea propuestas, nuevos horizontes, nuevos modelos de educación, de generación de riqueza y de organización social.

Es fundamental repetirlo: la crisis que padecemos no es sólo de carácter económico y financiero, es global, una transformación que afecta a todos los ámbitos de la vida, la esfera social, política, educativa, sanitaria, el Estado de bienestar, las comunicaciones, el sistema de valores y ello exige una profunda reflexión sobre el nuevo modelo.

No sirve de nada mirar a otro lado. Se podía hacer hace unos años. Ahora, no. La crisis es sonora y afecta a todo tipo de colectivos. Afecta a la vida mental y emocional de los ciudadanos, la calidad de sus vínculos y relaciones, también a su sistema de creencias, de valores e ideales. El efecto que tiene es de carácter global, a pesar de que con frecuencia solamente nos percatamos de sus efectos en el ámbito de lo tangible, de lo visible, de lo que se puede cuantificar.

La multiplicación de noticias negativas colapsan el ciudadano de a pie. El estómago ya no da más de sí. Se dilata, desintegra lo recibido, pero el chorro de desgracias y de calamidades fluye con

tal celeridad que se colapsa y se corta la digestión. La gente está confusa e insegura, busca respuestas que le proporcionen serenidad, tranquilidad, pero desea, además, que sean fáciles de aprender, que exijan poco esfuerzo o ninguno y que den rápidos resultados.

La crisis que padecemos es global y estructural. Es vano esperar una solución trivial a la misma. «Trivial» suele denotar tópico, vulgar, mediocre e insignificante. Podríamos definir como «trivial» la postura que se interesa sólo por la superficie de las cosas, no por sus causas ni interioridades; la postura que no distingue lo esencial de lo accidental, o que tiende a confundir ambas cualidades. La trivialidad, como recuerda Erich Fromm, deriva del vacío, de la indiferencia y la rutina, o de cualquier cosa que no esté relacionada con la misión esencial del ser humano en este mundo: nacer plenamente.

Me pregunto qué puede aportar la Iglesia en un entorno de esta naturaleza. Más allá de la solidaridad activa y de la respuesta eficiente y comprometida al sufrimiento ajeno, ¿puede ser sal y luz en el mundo? ¿Tiene credibilidad para articular una palabra de consuelo? ¿Cuenta su palabra? ¿Puede aportar un mensaje que trascienda la trivialidad?

Estoy convencido de ello y creo, además, que en las enseñanzas de Benedicto XVI y, por extensión, en la doctrina social de la Iglesia se vislumbran estas rutas para salir de la crisis global que padecemos. Lo trivial es lo fácil; pero no hay salida fácil a la crisis; se requiere reflexión y coraje. Detenerse para pensar en ello no es perder el tiempo; es ganarlo.

Muchos ciudadanos reconocen la labor social de la Iglesia en estos tiempos de crisis; su implicación para aliviar a muchas personas de sus sufrimientos y ofrecer, de un modo eficaz y eficiente, soluciones para sobrellevar la vida cotidiana. Organizaciones eclesiales de todo tipo están comprometidas radicalmente en esta labor. Muchas veces no ocupan las portadas de los periódicos; en ocasiones tales iniciativas son ignoradas por los medios de comunicación de masas; pero están ahí, generando calidad de vida en todos los rincones de la sociedad.

Creyentes y no creyentes trabajan activamente para paliar los devastadores efectos de la crisis y ayudar a los grupos más vulnerables que la padecen en sus propias carnes. Sin embargo,

¿tiene la Iglesia un mensaje de futuro? ¿Sólo está en el mundo para curar la herida? ¿Existe un modelo de sociedad que emana del Evangelio? ¿Cuál es? ¿Es conocido? ¿Es racionalmente sólido? ¿Tiene legitimidad intelectual? ¿Puede inspirar prácticas políticas y sociales liberadoras?

Muchos ciudadanos han tirado la toalla, se han cansado de luchar. Sienten impotencia, indignación, temor y temblor. ¿Es capaz la Iglesia de articular un mensaje de esperanza para todas estas personas? ¿Es creíble su palabra? ¿Es posible escapar del vacío, del escepticismo, del desencanto? ¿Cómo debemos actuar como cristianos frente a tal realidad?

La crisis es una oportunidad para expresar lo que verdaderamente creemos, las convicciones que llevamos en nuestros adentros, un momento oportuno para evaluar la calidad y la hondura de las mismas y nuestra capacidad real de donación y de sacrificio por el otro.

En los últimos años se ha hablado y escrito abundantemente sobre la indignación. La indignación no es un acto libre ni el fruto de una decisión de la voluntad. Es una emoción tóxica, un sentimiento hostil que aprisiona el alma del ciudadano independientemente de su voluntad. Uno no decide indignarse. Simplemente, se indigna, siente que no ha sido tratado con dignidad, que ha sido manejado como un objeto, como una operación mercantil y, por consiguiente, se indigna.

La indignación es un acto de conciencia, un movimiento de rebeldía. Como decía Albert Camus, el hombre rebelde es el hombre que dice no. Pues bien, el indignado es un ciudadano hastiado que ha llegado al hartazgo y se ha cansado de decir «no» en la cocina de su casa.

Existe una indignación sonora que se ha hecho escuchar en las plazas, en las avenidas y en los bulevares, pero existe, también, una indignación callada, que se cuece en los adentros de la persona y que raramente se manifiesta en la vía pública.

La indignación silente está presente en todos los entornos, pero el grueso de los ciudadanos persiste en su lucha para vivir, para sobrevivir al huracán de la crisis. Son héroes sin nombre, sin calle, sin áurea de inmortalidad. Están en los metros, en los autobuses, en los geriátricos, en las universidades, en los talleres, en las tiendas y

en las fábricas. No aparecen jamás en los titulares ni en las revistas de moda.

Otros ciudadanos han optado por encerrarse dentro de una cápsula insonora y vivir ajenos a lo que ocurre en el ancho mundo, ignorando el destino de vecinos y conciudadanos, cultivando el propio jardín, como sugería Voltaire, blindándose dentro de una pequeña burbuja, aparentemente ajena al fluir de los días y las tragedias.

Esta salida es falsa. Las burbujas son inestables y efímeras. Vivimos interconectados, somos interdependientes. Lo que ocurre a los otros no es ajeno a nuestras vidas. Aunque uno se esfuerce por preservar el microclima dentro de su burbuja, ésta no es ajena a la presión exterior ni a las partículas tóxicas que fluyen en la atmósfera social. Estamos en el mundo y no vivimos solos. El alma no es ajena a los latidos de la historia, al grito de la tierra, para decirlo con la bella expresión de Leonardo Boff.

La primera condición para alcanzar algo, sea lo que sea, como la misma solución a la crisis, es querer una sola cosa. Ello supone, como dice Søren Kierkegaard, haber tomado una decisión, haberse fijado un objetivo. Significa que la persona entera se orienta y se dedica a lo que ha decidido, que todas sus fuerzas se concentran en el fin escogido. Cuando las energías se dividen entre varios objetivos, no sólo se dedica menos a cada uno, sino que también merma el total de energía por los constantes choques que se producen entre ellos.

No podemos ser indiferentes a la crisis de sentido que ha activado esta situación. No puede sernos ajeno el sufrimiento del otro. En ello nos jugamos la humanidad, nuestra condición de seres humanos. Si un ciudadano tira la toalla porque cree que no hay nada que hacer, no sólo ha fracasado él; hemos fracasado todos.

En este contexto, intentamos indagar las respuestas que puede aportar la Iglesia a partir de su rico magisterio y subrayamos la necesidad que tiene ésta de dialogar con otras comunidades espirituales religiosas, también con otras tradiciones humanistas laicas con el fin de hallar las claves para salir de este monumental atolladero en el que todos estamos metidos.

Morgovejo, 2 de abril de 2013

Primera parte

LAS ENSEÑANZAS DE UN PAPA QUE NO RENUNCIÓ A SER PROFESOR

Capítulo 1
LAS METAMORFOSIS DEL AMOR

El retorno a lo esencial

El núcleo duro de las enseñanzas de un papa se encuentra en las cartas encíclicas que publica durante su pontificado. Benedicto XVI, a lo largo de estos años, nos ha legado tres grandes encíclicas: *Deus caritas est* (2005), *Spe Salvi* (2007) y *Caritas in veritate* (2009). En ellas se contiene el grueso de su pensamiento como Sumo Pontífice.

En 2005, Benedicto XVI sorprendió a la opinión pública con una primera carta sobre la naturaleza del amor. Su finalidad era clara: explorar el imperativo esencial de la vida cristiana, la exigencia primordial que todo discípulo de Jesús tiene que desarrollar a lo largo de su vida, amar al otro como a sí mismo.

El imperativo del amor forma parte esencial del mensaje cristiano, pues Dios mismo es definido como amor en la primera carta de san Juan. El papa invita a ahondar en esta experiencia humana, más allá de la banalidad y de las visiones estereotipadas del amor.

El ejercicio del amor no sólo es concebido como camino hacia la plenitud del ser humano y ruta de liberación, sino, además, como vía de conocimiento de Dios, pues la naturaleza de Dios es amar. Como se expresa en el Evangelio, sólo conoce a Dios quien ama a su prójimo, porque Dios es amor.

Desde la concepción cristiana de la vida, el ser humano está hecho para amar; amar es su vocación más genuina, pero, para ello, tiene que aprender a hacerlo a lo largo de su vida. Hemos nacido para amar, ésta es nuestra misión fundamental en este mundo, pero al nacer no sabemos amar en plenitud. Exige un proceso, una pedagogía. Los otros verbos, «saber», «tener», «poseer», «jugar» o «pensar», tienen un valor menor al verbo «amar»; pues el fin principal y prioritario del ser humano es amar y ser amado, tanto de un modo activo como pasivo.

No resulta nada fácil caracterizar los ejes fundamentales de esta primera encíclica de Benedicto XVI. Se podría calificar, de entrada, como un sobrio ejercicio de meditación sobre el amor, pero también como una bella disertación elaborada por un sabio *Herr Professor* alemán. En cualquier caso, es un texto extraordinariamente sólido, fruto de una perspicaz especulación teológica, pero que requiere de una correcta traducción divulgativa.

El texto, relativamente breve (unas cincuenta páginas), aborda uno de los temas esenciales de la fe cristiana: la naturaleza de Dios. Se trata de un texto denso, poco pastoral, en ocasiones sorprendente y nada previsible, donde se hace eco de algunos de los hitos más representativos del pensamiento clásico, moderno y contemporáneo. En él se alude a Virgilio, a Descartes, a Gassendi y al mismísimo *enfant terrible* de la teología, a Friedrich Nietzsche, el autor de *Así habló Zaratustra*.

La primera parte contiene la tesis fundamental. La segunda se deriva de aquella y, de hecho, es una extensión de la misma. La sutileza intelectual de Benedicto XVI y su espíritu de finura se ponen de manifiesto ya en esta primera encíclica. En ella se aborda el concepto de amor y se desarrolla una intensa y extensa excursión etimológica por el sentido de la palabra griega *eros* (deseo), que históricamente se ha confrontado a la palabra, también griega, *agape*, que también significa amor, aunque en un sentido distinto.

El amor se dice de muchas maneras

Uno ama a su madre, a su hermana, a su esposa y sus amigos, pero también ama a su tierra, a su profesión y a su vida. Todas estas formas de amor son distintas, pero, sin embargo, tienen un nexo común. Lo que el papa se propone en esta encíclica es explorar lo que es común en todas esas formas de amor, lo que permanece como valor universal.

La palabra «amor» se emplea para referirse tanto a las manifestaciones superficiales de la simpatía como para indicar la amistad y el vínculo conyugal, pasando por el enamoramiento. Se expresa tanto en la relación de pareja como en el amor universal; designa relaciones simétricas de amistad, pero también relaciones asimétricas de asistencia y beneficencia. De todo ello se deriva que

el término «amor» se usa para designar actividades o el efecto de actividades muy diversas.

El amor es visto, según los casos, como una inclinación, como un afecto, como un deber, como un apetito, como una pasión o una aspiración. Es visto también como una cualidad, una propiedad o una relación. Benedicto XVI se pregunta, por un lado, si el término «amor» es un concepto equívoco o si, por otro lado, es posible vislumbrar una unidad de significado más allá de esta urdimbre de significados.

Para responder a tal pregunta, explora la etimología de la palabra partiendo de las fuentes de la tradición filosófica occidental. Socavando los cimientos de las categorías griegas, distingue tres géneros de amor: el *eros*, la *philia* y el *agape*. A lo largo de la encíclica desarrolla especialmente el primer y tercer género de amor y trata de mostrar la raíz común entre estos distintos modos de amor humano, pero también se refiere, *en passant*, a la idea de *philia*.

La palabra a*gape*, que es la que se utiliza para definir la naturaleza de Dios, fue traducida en la versión latina de la Biblia como *caritas* y expresa el amor entendido como capacidad de darse al otro. El *agape* significa descentramiento, desposesión y apertura. Dios, en la concepción cristiana, se ofrece al hombre para revelarle la verdad, el itinerario de salvación.

La novedad de esta encíclica radica en el modo de abordar el concepto de *eros* (deseo) y en cómo restituye esta noción en el seno del lenguaje cristiano. *Eros* se ha relacionado históricamente con el deseo de posesión; también se le ha dado un sentido crasamente sexual (el *eros* freudiano). Ha adquirido un valor negativo y ha sido interpretado como pura expresión del ego. A pesar de ello, el *eros*, tal y como sostiene el papa, se refiere, originariamente, al deseo de bondad, de belleza, de unidad y de bien y designa una fuerza que trasciende la mera pulsión sexual y eleva al ser humano a una dimensión que le trasciende.

Benedicto XVI sostiene que el ser humano es capaz de llevar a cabo la metamorfosis de *eros* en *agape*. El deseo, en sí mismo, no es negativo, sino constitutivo del ser humano y puede ser educado. El *eros*, entendido como amor que impulsa al ser humano a obrar el bien y a estremecerse frente al dolor del otro es, según Benedicto

XVI, el mismo Dios-amor que misteriosamente —con discrección— se revela en el corazón de todo hombre y de toda mujer. Quien ama de ese modo ya conoce a Dios, sea o no creyente, pues Dios vive en él porque actúa a través de sus obras, de sus palabras y de sus silencios.

La finalidad de Benedicto XVI, en esta primera encíclica, consiste en abordar lo esencial de la fe, el núcleo duro de la opción cristiana. Para alcanzar tal fin, aclara la idea de amor y lo que significa amar a alguien. «El término "amor" —afirma— se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes».1

Todos tenemos esta experiencia. El vocablo «amor» es un término manoseado y maltratado desde el punto de vista social, que se utiliza para referirse a experiencias muy distintas, en ocasiones, muy banales. El concepto alberga significados muy variopintos, pues con el mismo término se identifica el apetito sexual, las sensaciones eróticas o los intereses espirituales comunes.

Amistad, deseo y donación

Benedicto XVI empieza su exposición delimitando el significado de la amistad. La define, siguiendo a Platón, como una relación de mutua benevolencia desinteresada.2 Se refiere también a Aristóteles, que recoge el tema de la amistad en la *Ética a Nicómaco* en los capítulos octavo y noveno.

Para el Estagirita, la amistad se funda en la respuesta afirmativa que los dos amigos dan conjuntamente a un mismo valor: útil, deleitable y honesto. Tanto la amistad fundada sobre lo útil como la que se funda sobre el placer son formas de amistad, pero no son duraderas porque es defectible su fundamento. A su juicio, sólo es duradera la amistad que se funda en la virtud. Ésta es la amistad perfecta3 y supone cierta igualdad, comunidad de sentimientos y de vida.

Después de estas primeras consideraciones sobre la amistad, el papa explora, a fondo, el concepto de deseo (*eros*). Recoge la objeción de Friedrich Nietzsche en *La genealogía de la moral*, según la cual el cristianismo envenenó el *eros*, y responde a ella. Es el

primer papa que cita a Nietzsche en una encíclica, lo cual no deja de ser significativo si se tiene en cuenta que el autor del *Zaratustra* murió en 1900 y que su influjo ha sido y sigue siendo decisivo en la cultura contemporánea.

¿Es verdad que la fe envenena el deseo de vivir? ¿Es verdad que el cristianismo es el gran aguafiestas de la vida? ¿Está prohibido desear en el cristianismo? ¿El deseo es, por sí mismo, negativo? ¿Es pecado desear?

La cita de Friedrich Nietzsche que, algunos, equivocadamente, atribuyen a Sigmund Freud, no es una casualidad ni una pura arbitrariedad en la encíclica. La referencia explícita al pensador alemán es intencional. El papa y teólogo identifica, de este modo, a uno de los grandes maestros de la sospecha y, a la vez, a uno de los referentes fundamentales de la cultura contemporánea que no puede ser ignorado y a quien se debe responder satisfactoriamente. Reconoce, de un modo explícito, a uno de los grandes interlocutores de la teología en el mundo actual.

Para responder a tal objeción, Joseph Ratzinger desarrolla la historia del concepto de *eros*. Afirma que «los griegos —sin duda análogamente a otras culturas— consideraban el *eros* ante todo como un arrebato, una "locura divina" que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y, en este quedar estremecido por una potencia divina, le hace experimentar la dicha más alta».4

En este contexto cultural, el *eros*, partiendo de la belleza exterior del cuerpo, asciende hacia la contemplación pura de la belleza por un difícil camino de desprendimientos sucesivos sacrificando uno tras otro todos los lazos afectivos. La dicha final es la posesión del primer amado, único objeto de una amistad realmente desinteresada.5

Para Platón, el *eros* es comparado con una forma de caza,6 comparación, por lo demás, frecuente en dicho filósofo y que aplica a otras actividades: por ejemplo, al conocimiento. También dice que el amor es como una locura,7 un dios poderoso.8

Tras las numerosas definiciones y elogios del amor que figuran en *El banquete*, Platón se esfuerza en mostrar que el amor perfecto es el que se manifiesta en el deseo del bien. El amor es, para él, siempre amor a algo. El amante no posee este algo que ama, porque

en tal caso no habría ya amor. Tampoco se halla completamente desposeído de él, pues entonces ni siquiera lo amaría. El amor es el hijo de la pobreza y de la riqueza, una oscilación entre el poseer y el no poseer, el tener y el no tener.

En la tradición griega el *eros* es deseo, amor entendido como impulso ascendente, como voluntad de tener, de poseer; pero sostiene también que este *eros* puede ser purificado y transfigurado por la lógica del don, la fuerza de la entrega. Según Benedicto XVI, el cristianismo no rechaza al *eros*, no aniquila el deseo ni lo envenena; lo sanea para que alcance su verdadera grandeza.

Según el papa, el *eros* es constitutivo del ser humano como ser encarnado que es. El deseo es consustancial en él, pues vivir humanamente es desear, pero el deseo, como el ser, se dice de muchas maneras. Negar la dimensión erótica del ser humano significa negar la misma humanidad del hombre.

Muestra la dimensión erótica de todo amor humano y también su íntima vinculación con la dimensión corpórea de la persona. No condena el deseo (*eros*) como una expresión de la maldad humana o como una consecuencia del pecado original.

Siguiendo las claves de la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, Benedicto XVI comprende el amor como un factor humano que tiene una dimensión corpórea y una dimensión espiritual. «Ni la carne ni el espíritu —afirma— aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor —el *eros*— puede madurar hasta su verdadera grandeza».9

A su juicio, el ser humano puede aprender lo que Erich Fromm denomina el arte de amar a lo largo de su existencia. Puede llegar, partiendo del impulso erótico, a descubrir el carácter sublime de la donación. Entonces el deseo ya no tiene como centro de gravedad al yo, sino al otro; es deseo de bien para el otro. El amor de donación no niega la estructura erótica del ser humano; la transfigura.

En la concepción cristiana, el amor parte de lo amado y no sólo como causa final sino como movimiento real. En rigor hay más amor en lo amado que en el amante, pues el amor auténtico es la tendencia que tiene lo superior y perfecto de descender hacia lo

inferior e imperfecto con el fin de conducirlo hacia él y salvarlo. El amor no es, por ello, apetencia sino superabundancia.

El amor de donación (*agape*), entendido como categoría originariamente cristiana, no se puede identificar con la filantropía; tampoco con la relación de mutua benevolencia que es la amistad. La filantropía es un amor indeterminado hacia el hombre en general, mientras que la amistad entraña necesariamente reciprocidad de sentimientos.

Este amor de donación trasciende la reciprocidad, se refiere al ser humano de carne y hueso. «El amor —escribe Benedicto XVI— es ocuparse del otro y preocuparse por el otro […]. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca».10

Aprender el arte de amar

En esta primera encíclica, el amor es descrito como una identificación con los sufrimientos y alegrías de la persona amada, como una superación del egoísmo, como el interés y la preocupación por el otro. En el sentido más profundo, amar consiste en tratar a la persona amada como un fin en sí mismo y nunca como un instrumento u objeto.

La plena superación del egoísmo tiene lugar, precisamente, en el amor de donación. Esta forma de amor no distingue entre compatriotas y extranjeros, entre malhechores y bienhechores; abraza a todos los seres humanos de un modo incondicional.

El amor de donación, tal y como lo caracteriza Benedicto XVI, es extático y tiende a la eternidad. Es como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación, en la entrega de sí.11 Esta apertura al otro no busca el propio interés, sino el bien ajeno. En este sentido, es un deseo que se ha liberado del egoísmo, el origen de todos los males.

El amor de donación es benevolencia, alegría sin egoísmo (como una amistad liberada del ego) y, por eso, ilimitado. Es el amor desinteresado, el puro amor, sin posesión ni carencia, sin avidez, en palabras de la filósofa francesa Simone Weil. Este amor no espera nada a cambio, no necesita reciprocidad, no guarda proporción con

el valor de su objeto. Se da y se abandona. Está dispuesto a perder la vida para el otro.

El *eros*, por sí mismo, resulta incapaz de colmar el deseo de felicidad del hombre. Necesita transfigurarse en *agape*, descubrir la lógica del don, para alcanzar la felicidad, el estado de plenitud que ya se ha liberado del peso del ego.

«Si bien el *eros* —afirma Joseph Ratzinger— inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará "ser para" el otro. Así, el momento del *agape* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza».12

El deseo está, en cualquier caso, enraizado en la naturaleza misma del hombre. Negar esta tendencia significaría negar al ser humano. La revelación histórica de Dios no niega la creación ni la maravilla del ser humano como ente creado a Su imagen y semejanza, sino que le libera de los obstáculos que le privan de vivir una auténtica plenitud, que le impiden hacerse plenamente imagen y semejanza de Dios.

La pasión de Dios es amar

En la filosofía de Aristóteles, Dios es objeto de deseo. El Dios que Aristóteles describe en el Libro XII de la *Metafísica* no puede desear; sólo puede ser objeto de deseo. El deseo, según su razonamiento, es propio de un ser carencial, de un ser que aspira a una plenitud que no tiene en sí mismo y que, precisamente por ello, se proyecta hacia algo que no es. Pero Dios, en tanto que vida plena, no puede desear puesto que es autosuficiencia y autonomía absoluta; luego deduce que Dios no puede desear.

El Dios bíblico, tal y como subraya Joseph Ratzinger, ama personalmente. No sólo es objeto de amor. Es sujeto activo de amor. Es amor que se da. «Dios —afirma Benedicto XVI— ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor».13

En este punto se detecta una diferencia clave entre la teología

cristiana y las teologías de corte helénico, una diferencia sustantiva que, de ningún modo, está prefigurada en las obras de los grandes pensadores áticos. En la teología cristiana, Dios es razón (*Logos*), pero también «un amante con toda la pasión de un verdadero amor».14

La pasión es inherente a un Dios que se define como amor, pero una pasión que no puede entenderse al «humano modo». «El *eros* de Dios para con el hombre —afirma Benedicto XVI— es a la vez *agape*».15 En efecto, en Dios, el deseo se identifica con la donación.

Dios «desea» el bien del otro, la plena liberación de las criaturas, su culminación. En este deseo de Dios no se detecta residuo alguno de interés egocéntrico. Es un deseo transfigurado en entrega, en total donación a los otros, un deseo que no es hijo de la pobreza y de la riqueza, sino superabundancia de bien que se derrama fuera de sí mismo. Dios mismo ha generado el «fuera de sí mismo» a través del acto de creación. De ahí que no sea una insensatez afirmar que Dios se derrame «fuera de sí mismo», puesto que el amor es su naturaleza esencial.

Tal y como es presentado en esta encíclica, Dios es el sujeto de un deseo que no tiene su raíz en un estado carencial. Es un deseo que se proyecta al otro, que busca el bien del otro, que aspira a la plenitud del otro. En este sentido, es puramente extático.

Jesucristo, plenitud de la revelación histórica de Dios, es la expresión encarnada del eterno amor de Dios. No sólo se le debe concebir como la palabra hecha carne, sino también como la expresión viva, histórica y concreta del amor eterno de Dios en la vida real de los hombres. Jesucristo expresa, a lo largo de su vida, este amor y no sólo a través de sus parábolas, sino a través de su vida activa, de sus actos, de sus silencios, gozos y pesares. Se convierte, de este modo, en el referente del amor, en el punto de encuentro entre la eternidad y el tiempo, entre la esfera de lo divino y la esfera de lo humano.

El amor de donación no discrimina ni distingue entre propios y extraños, entre «los nuestros» y «los otros». «Mi prójimo —señala Benedicto XVI— es cualquiera que tenga necesidad de mí y al que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extendiera a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica ya

abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora».16

Este amor de donación, vivido en su plenitud, no debe identificarse con un sentimiento paternalista de conmiseración; exige una identificación plena con el ser del otro, con su estado de indigencia. Es un desvivirse por el otro, una total identificación con su ser. «La íntima participación personal en las necesidades y sufrimientos del otro se convierte así —según Benedicto XVI— en un darme a mí mismo: para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona».17

La historia de amor entre Dios y el hombre, sostiene Joseph Ratzinger, consiste precisamente en que esta comunión de voluntades crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de tal modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coincide cada vez más. Cuando se llega a tal situación, la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño ni una serie de mandamientos que me imponen desde fuera; es mi propia voluntad, experimento que Dios está más dentro de mí. Crece, entonces, el abandono en Dios y Dios es fuente de alegría.

El amor plenamente vivido es un símbolo luminoso, un signo visible del Dios vivo en la historia. La lección que podemos extraer de la encíclica es clara: sólo es posible conocer a Dios si se practica el amor de donación. Dicho llanamente: solamente es posible vivir en comunión con Él si se practica el amor a los hermanos.

El camino hacia Dios, pues, es un itinerario en el amor. No son los rituales o las ceremonias lo que conduce a Dios. Es el amor liberado del ego. Los destellos de amor que vislumbramos en este mundo son la expresión finita de ese amor pleno de Dios. Los hombres y las mujeres que viven expresa y fielmente el amor como entrega y donación en su ser, son manifestaciones visibles del Dios invisible, testigos del espíritu que, discretamente, sostiene y mueve el mundo.

«El amor —concluye Benedicto XVI— es una luz, en el fondo la única, que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios».18

Capítulo 2
LA ESPERANZA QUE NO SE RINDE

La audacia de esperar

Spe salvi es el título de la segunda encíclica publicada por Benedicto XVI. Versa sobre «la verdadera fisonomía de la esperanza cristiana» y fue dada a conocer el 30 de noviembre de 2007, prácticamente dos años después de la publicación de su primera encíclica.

También resulta difícil clasificar esta segunda carta de Benedicto XVI. Por un lado, es una indagación teológica sobre la virtud de la esperanza, pero, por otro, un excelente monográfico sobre filosofía de la historia donde el papa emérito dialoga, de nuevo, con los grandes pensadores modernos y contemporáneos.

En un mundo caracterizado por el desencanto y por el escepticismo, donde el futuro se contempla como algo oscuro y problemático, defender la virtud de la esperanza puede interpretarse como una caída en la ingenuidad. Y, sin embargo, Benedicto XVI, en esta segunda encíclica, también breve en cuanto a extensión, da razón de la esperanza cristiana y plantea poderosos antídotos a la moral de derrota, al desencanto y al pesimismo que inundan el imaginario colectivo.

Después del derrumbe de las ideologías y de la crisis de los grandes relatos liberadores, parece que ya no se pueda creer en nada. El futuro ya no se contempla como la tierra prometida y la misma idea de progreso ha caído en descrédito, de tal modo que la mirada del ciudadano se centra en el presente como único lugar habitable. Se impone la filosofía del *carpe diem*.

Sin embargo, la esperanza no es la ingenuidad ni una actitud pueril. Es la confianza en el ser humano y en su futuro, pero no una fe ciega e irracional, que desconoce la dificultad, sino todo lo contrario, una fe que asume los obstáculos, los contempla con el rostro al descubierto, pero no se deja amedrentar por ellos y cree

que es posible salvar la distancia entre lo que es y lo que debería ser.

El Papa, INTÉRPRETE DE Karl Marx

Especialmente interesante es la interpretación que Benedicto XVI elabora de Karl Marx. En la primera encíclica se refiere a Friedrich Nietzsche, el maestro de la sospecha por antonomasia, mientras que en esta segunda ahonda en el espíritu y en la letra de la filosofía de Karl Marx. Por primera vez en la historia, un papa se refiere a Karl Marx en una encíclica y dialoga abiertamente con él para analizar los pros y contras de su filosofía y de su propuesta política y social.

La lectura que lleva a cabo Benedicto XVI de Marx se articula en un doble nivel. Valora, por un lado, su decidida apuesta por la justicia y por la igualdad, así como también reconoce los agudos análisis de Engels sobre la situación de la clase proletaria en el siglo XIX, pero critica algunos aspectos fundamentales de su obra y el materialismo histórico y dialéctico que la fundamentan.

Escribe Benedicto XVI: «Con precisión puntual, aunque de modo unilateral y parcial, Marx ha descrito la situación de su tiempo y ha ilustrado con gran capacidad analítica los cambios hacia la revolución, y no sólo teóricamente, con el partido comunista, nacido del manifiesto del 1848, dio inicio también concretamente a la revolución. Su promesa, gracias a la agudeza de sus análisis y a la clara indicación de los instrumentos para el cambio radical, fascinó y fascina todavía de nuevo. Después, la revolución se implantó también de manera más radical en Rusia».[1]

Probablemente es la primera vez en la historia que la máxima autoridad de la Iglesia católica se refiere al autor del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) en estos términos. Valora su análisis, su capacidad de respuesta a la situación de injusticia creada por la Revolución industrial, pero discrepa de su concepción del ser humano y de la vía de resolución de la injusticia social.

«Con su victoria —escribe Benedicto XVI— se puso de manifiesto también el error fundamental de Marx. Él indicó con exactitud cómo lograr el cambio total de la situación. Pero no nos dijo cómo se debería proceder después. Suponía simplemente que, con la expropiación de la clase dominante, con la caída del poder

político y con la socialización de los medios de producción, se establecería la Nueva Jerusalén. En efecto, entonces se anularían todas las contradicciones, por fin el hombre y el mundo habrían visto claramente en sí mismo. Entonces todo podría proceder por sí mismo por el recto camino, porque todo pertenecería a todos y todos querrían lo mejor unos para otros».2

Sin referirse a la caída del muro de Berlín (nueve de noviembre de 1989) ni a la consiguiente descomposición de la Unión Soviética (1991), inspirada en el sistema marxista-leninista, el papa emérito elabora una crítica de los cimientos de la filosofía de Karl Marx. Muestra cómo, en su obra, subsiste un desconocimiento del misterio más hondo del ser humano, el enigma de la libertad que habita en él, y defiende la imposibilidad de reducirlo a un puro conglomerado de determinaciones sociales y económicas.

«El error de Marx —sostiene Benedicto XVI— no consiste sólo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y olvidado su libertad. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo. En efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo desde fuera, creando condiciones económicas favorables».3

Las estructuras sociales y económicas son claves para alcanzar una mínima dignidad humana, pero incluso en el mejor de los mundos materiales, el ser humano no alcanza la felicidad, porque es un ser abierto a la trascendencia, porque su deseo fundamental nada puede colmarlo. La igualdad de las condiciones económicas no asegura un mundo en paz; la abolición de la propiedad privada no es garantía de una nueva armonía social. Nada colma la aspiración fundamental que late en todo ser humano, con lo cual el paraíso en la Tierra es imposible. Nivelar lo que es distinto es actuar contra naturaleza, porque cada ser humano es un mundo que se resiste a ser nivelado.

Con suma finura intelectual, Benedicto XVI no cae en la trampa de criticar a Karl Marx por las consecuencias históricas de sus ideas, pues siempre se podría argüir que los sistemas totalitarios que

derivaron de él fueron una manipulación o, peor todavía, una instrumentalización de la filosofía de Karl Marx. Y, en parte, se debe reconocer, que así fue.

La crítica va dirigida a la entraña de su pensamiento, al plano antropológico. El ser humano no se puede reducir a un simple conglomerado de determinaciones sociales y económicas, y menos aún, a pura materia en movimiento. En él subsiste una semilla de eternidad que nada puede colmar en este mundo, una libertad que no puede domeñarse desde fuera, una singularidad que resiste a todo intento de nivelación y que, tarde o temprano, aflora, de nuevo, a la superficie.

El error de Karl Marx fue, a su juicio, olvidar que el ser humano es un ser libre y que no se le cura sólo con economía.

¿Estamos al final de la historia?

En la misma encíclica, Benedicto XVI se pregunta qué puede aportar la fe cristiana y, por extensión, la tradición de la Iglesia, en el progreso social, económico y cultural de los pueblos.

Muestra cómo el verdadero progreso no se limita únicamente al terreno de lo científico, de lo económico o de lo tecnológico, sino que atañe a todos los planos de la vida humana. Expone cómo la fe es un ingrediente básico en el progreso integral de los pueblos y, para ello, Benedicto XVI cuenta con un cómplice especialmente interesante: Immanuel Kant.

En *Spe salvi*, Benedicto XVI se refiere a dos opúsculos menores escritos por Immanuel Kant en su ancianidad.[4] El primero de ellos, *La victoria del principio bueno sobre el mal y la constitución de un reino de Dios sobre la tierra*, fue publicado en 1792 y, el segundo, *El final de todas las cosas*, fue editado en 1795. Son dos textos breves de la última etapa de la vida del gran pensador de Königsberg que moriría en la ciudad que le vio nacer en 1804.

Immanuel Kant, uno de los pensadores paradigmáticos de la Ilustración germana, defiende la autonomía del ser humano frente al poder religioso y político y su capacidad de pensar por sí mismo para buscar el pleno desarrollo de su ser y de la sociedad a través del uso público de la racionalidad.

Él mismo constata que en el proceso de la Ilustración de los

pueblos, la fe racional suplirá paulatinamente a la fe eclesiástica. La salida del estado de minoría de edad que representa para Kant la Ilustración conlleva, necesariamente, la crítica racional de la religión y la depuración de los elementos mitológicos, supersticiosos e infantiles de la fe eclesiástica.

Dice que las revoluciones pueden acelerar los tiempos de este paso de la fe eclesiástica a la fe racional. El autor de la *Crítica* se refiere explícitamente a la Revolución francesa de 1789 que tuvo lugar durante su vida.

Observa Kant que el horizonte final de la historia tal y como se concibe en la Ilustración se transforma radicalmente respecto al Antiguo Régimen. Ya no se espera un mundo en el más allá, un reino de amor trascendente, sino una sociedad racionalmente constituida y articulada a partir de los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

«El reino de Dios del que había hablado Jesús —dice Benedicto XVI— recibe aquí una nueva definición y asume también una nueva presencia; existe, por así decirlo, una nueva espera inmediata: el reino de Dios llega allí donde la fe eclesiástica es superada y reemplazada por la fe religiosa, es decir por la simple fe racional».5

«Kant —afirma Benedicto XVI— toma en consideración la posibilidad de que, junto al final natural de todas las cosas, se produzca también uno contrario a la naturaleza, perverso. A este respecto, escribe: "Si llegara un día en el que el cristianismo no fuera ya digno de amor, el pensamiento dominante de los hombres debería convertirse en el de un rechazo y una oposición contra él; y el anticristo […] inauguraría su régimen, aunque breve (fundado presumiblemente en el miedo y el egoísmo). A continuación, sin embargo, puesto que el cristianismo, aun habiendo sido destinado a ser la religión universal, no habría sido ayudado de hecho por el destino a serlo, podría ocurrir, bajo el aspecto moral, el final (perverso) de todas las cosas"».6

Kant, como buen pietista luterano, tenía gran estima por Jesús, concebido como maestro moral, y por el valor de la religión, dentro de los límites de la razón, como señala en otro de sus celebrados opúsculos, *La religión dentro de los límites de la razón* (1793).

Apuesta por la racionalidad en la vida práctica, del mismo modo que Benedicto XVI, a lo largo de todo su pontificado, ha defendido

la racionalidad de la fe frente al fanatismo y al emotivismo ciego. Según su modo de ver, el cristianismo debe fecundar la racionalidad, pues si algún día éste desapareciese del orden del mundo, se derivarían las peores atrocidades, sólo gobernaría el miedo y el egoísmo.

Amparándose en el más grande de los pensadores ilustrados, Benedicto XVI muestra cómo el cristianismo es fundamental para el pleno desarrollo de las sociedades y que su total olvido o ausencia significaría entrar en una vereda que sólo podría llevarnos a un perverso final.

El papa no afirma que vivamos ya en este período final de la historia y, menos aún, que el anticristo haya colonizado nuestro mundo, pero la referencia a Immanuel Kant, tan larga y precisa, no es baladí. Apuesta por una esperanza que se funda en la fe, pero que no es un grito desesperado.

No puede calificarse su pensamiento de apocalíptico porque no afirma, en ningún lugar, que estemos ya en el más perverso de los mundos posibles, como dijera en un tono más suave el pensador judío Hans Jonas en su libro *Más cerca del perverso fin y otros díalogos y ensayos*. El derrotismo no encaja con la concepción cristiana de la historia, pues la historia es un largo camino de liberación hacia la plenitud y en ese caminar el ser humano está solo. Dios le acompaña, vela por él.

Benedicto XVI no niega el valor de la Ilustración, ni el uso público de la racionalidad, ni el espíritu de emancipación y de crítica que definen a la modernidad; sin embargo, afirma que también el espíritu ilustrado debe someterse a crítica para alcanzar su plena madurez.

¿Se puede creer en el progreso?

Muchos ciudadanos consideran que el progreso científico y tecnológico de nuestras sociedades no ha ido acompañado de un progreso moral y espiritual. De hecho, disponemos de todo tipo de artefactos tecnológicos en nuestras casas y empresas, pero no podemos afirmar que hayamos progresado, igualmente, en valores y actitudes.

Para algunos, es un sinsentido defender la idea de progreso

después del siglo xx, un siglo que el filósofo francés Alain Finkielkraut define como el siglo de la inhumanidad. Los hay que creen que el desarrollo de la ciencia y de la tecnología es el motor del verdadero progreso y que, gracias a tal desarrollo, será posible reducir el sufrimiento, el mal, combatir las plagas que nos acechan y alcanzar las grandes aspiraciones humanas: la perfecta salud, la juventud eterna, la plenitud, la inmortalidad y la vida eterna en este mundo.

Uno de los máximos exponentes de esta idea de progreso fundado en el desarrollo de la ciencia es el filósofo inglés Francis Bacon. Benedicto XVI analiza sus tesis y pone en tela de juicio tal creencia.

El pensamiento de Francis Bacon (1561-1626), autor de *Novum organum* (1620) y uno de los padres del empirismo anglosajón, es objeto de un fino análisis en esta encíclica. Se refiere a él como a uno de los máximos representantes de la fe en el progreso científico y técnico.

En efecto, Bacon creía, realmente, que con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología sería posible alcanzar una sociedad ideal en la Tierra, una especie de paraíso donde el ser humano podría dedicarse a tareas creativas y al cultivo del pensamiento porque todas sus necesidades serían satisfechas.

Este filósofo moderno imaginaba, como tantos pensadores ilustrados franceses y alemanes, que la historia experimentaría un progreso continuado e imparable en todos los ámbitos, no sólo en el científico y tecnológicos, sino también en el moral, en el jurídico, en el social, en el político y religioso. Tenía, verdaderamente, fe en el progreso y creía en la posibilidad de hacer realidad la utopía en este mundo.

Esta confianza en el progreso de la humanidad también está presente en los textos de Condorcet, en la filosofía de la historia de Herder, pero luego reaparece en las obras de Auguste Comte. La fe en el progreso, otra forma de fe, en el fondo, está en la entraña del pensamiento moderno.

Benedicto XVI no niega, de ningún modo, los alcances del progreso científico y técnico, ni niega el valor positivo que han tenido para mejorar la calidad de vida de las personas y de los pueblos, pero discute la ingenuidad de la fe en el progreso, la

creencia de que el desarrollo científico y técnico pueda realmente colmar todas las aspiraciones trascendentes de la persona, el deseo de felicidad eterna que anida en ella.

En un mundo técnicamente perfecto, el ser humano no sería plenamente feliz, porque en él habita una inquietud que nada, ni nadie del mundo, puede colmar.

«En Bacon —afirma Benedicto XVI— la esperanza recibe también una nueva forma. Ahora se llama: fe en el progreso. En efecto, para Bacon está claro que los descubrimientos y las invenciones apenas iniciadas son sólo un comienzo, que gracias a la sinergia entre ciencia y praxis se seguirán descubrimientos totalmente nuevos, surgirá un mundo totalmente nuevo, el reino del hombre».7

Como otros autores renacentistas, Pico della Mirandola, entre ellos, Francis Bacon cree en las posibilidades del ser humano para forjar, solitariamente, un futuro bello, armonioso y pacífico. Al leer sus obras, uno tiene la impresión de que el ser humano es omnipotente y capaz de superar cualquier obstáculo que se interfiera en su desarrollo.

Leído después de las barbaridades acaecidas en el siglo xx, de Auschwitz, de Mauthausen y de los gulag, uno no puede hacer otra cosa que tachar a Francis Bacon de ingenuo, pues tal desarrollo científico y técnico no ha traído, ni de lejos, el cielo en la Tierra, sino que, en ocasiones, ha producido escenarios infernales.

Escribe Benedicto XVI: «Francis Bacon y los seguidores de la corriente de pensamiento de la edad moderna inspirada en él, se equivocaban al considerar que el hombre sería redimido por medio de la ciencia. Con semejante expectativa se pide demasiado a la ciencia; esta especie de esperanza es falaz. La ciencia puede contribuir mucho a la humanización del mundo y de la humanidad. Pero también puede destruir al hombre y al mundo si no está orientada por fuerzas externas a ella misma».8

El papa emérito no es, de ningún modo, un espíritu decadentista, ni participa de una visión negativa de la historia como muchos pensadores posmodernos que releen la historia del siglo xx como una suma de calamidades y de atrocidades que insultan la dignidad de la persona. El ser humano es, a su juicio, un ser con posibilidades, pero también con límites. No puede dejar de ser lo

que es, a pesar de todos los desarrollos científicos y tecnológicos. La ambigüedad y el límite son elementos constitutivos de la condición humana.

Benedicto XVI parte, en *Spe salvi*, de la filosofía de la historia de san Agustín, autor que conoce profundamente, puesto que fue objeto de una de sus tesis doctorales y, además, está latente y citado en toda la encíclica.

Según el pensamiento agustiniano, expresado en *La ciudad de Dios*, la paz y la felicidad total del ser humano están fuera del alcance de la historia, porque la persona está creada para otro mundo, con una vocación eterna. No niega, pues, el valor del progreso, pero muestra cómo la tendencia al mal y a la destrucción, la huella del pecado original, sigue presente en el espíritu humano. Esta maldad, con la complicidad de la ciencia y de la tecnología, puede derivar hacia una maldad infinitamente más grave que en otros tiempos.

La salvación del ser humano no pasa, pues, por la ciencia ni por la técnica. No morimos de lo mismo, pero seguimos muriendo. Seguimos sufriendo y necesitamos, como siempre hemos necesitado, consolación. El progreso científico y tecnológico no garantiza la felicidad humana, pues ningún artefacto tecnológico puede colmar la sed del corazón humano. Sólo el amor puede curar el corazón herido.

La ambigüedad del progreso

Uno de los filósofos de la Escuela de Frankfurt más citado por Benedicto XVI en esta segunda encíclica es el pensador judío Theodor W. Adorno (1903-1969), autor de la *Dialéctica negativa* y miembro destacado de la primera generación de la Escuela crítica, junto a Max Horkheimer, Walter Benjamin y otros marxistas heterodoxos, como Erich Fromm y Herbert Marcuse, críticos de la Ilustración y de la colonización tecnológica del mundo.

Esta generación de pensadores critica, con vehemencia, el proceso de la Ilustración y denuncia la metamorfosis de la razón moderna en razón instrumental. Dicho llanamente, considera que el destino final del proceso de emancipación moderno y de los ideales ilustrados son los campos de exterminio nazis. Constata, con

gravedad, el fracaso de la razón humana y de la ciencia para liberar el corazón del ser humano de las tinieblas. Se muestra escéptica, radicalmente pesimista, respeto al futuro y muy negativa desde un punto de vista antropológico.

No deja de ser curioso que Benedicto XVI utilice los textos y las ideas de estos filósofos marxistas heterodoxos para argumentar sus tesis. Cita la *Dialéctica negativa*, de Theodor Adorno, pero podría también haber hecho alusión a la *Crítica de la razón instrumental* que publicó Max Horkheimer o a la *Dialéctica de la Ilustración* que publicaron ambos pensadores conjuntamente.

Los pensadores frankfurtianos critican, con ahínco, la supuesta fe en el progreso de los filósofos modernos por ingenua y expresan, con preocupación, la capacidad destructiva del ser humano en el siglo XX. Perseguidos, exiliados y humillados por el totalitarismo nazi, los pensadores de Frankfurt constatan que el desarrollo de la ciencia, de la educación y de la tecnología no sólo no ha evitado la caída en el mal radical, sino que, además, la ha hecho posible.

«En el siglo XX —afirma Benedicto XVI— Theodor W. Adorno expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso: el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la bomba atómica. Ahora bien, éste es de hecho un aspecto del progreso que no se debe disimular. Dicho de otro modo: la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían».[9]

El papa no afirma que Auschwitz sea la consecuencia directa de la fe en el progreso, ni mucho menos el resultado del sueño ilustrado, pero muestra cómo el progreso humano es esencialmente ambiguo y cómo el desarrollo de la ciencia ha propiciado grandes bienes para la humanidad, pero también ha hecho posible las más grandes devastaciones. La bomba atómica no es una casualidad de la historia, sino el producto del desarrollo de la razón instrumental.

«Adorno —escribe Benedicto XVI— se ha ceñido decididamente a esta renuncia a toda imagen y, por tanto, excluye también la "imagen" del Dios que ama. Sin embargo, siempre ha subrayado también esta dialéctica "negativa" y ha afirmado que la justicia, una verdadera justicia, requeriría un mundo "en el cual no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es

irrevocablemente pasado". Pero esto significaría —expresado en símbolos positivos y, por tanto, para él inapropiados— que no puede haber justicia sin resurrección de los muertos. Pero una tal perspectiva comportaría la resurrección de la carne, algo que es totalmente ajeno al idealismo, al reino del espíritu absoluto».[10]

No creo que Adorno llegara a tal consecuencia lógica ni que afirmara la necesidad de la resurrección de la carne, pero es verdad que apunta hacia una esperanza última. Adorno cree firmemente que, al final de la historia, habrá una justicia y que el verdugo será condenado y la víctima salvada.

Esta justicia, esta memoria redimida del sufrimiento anónimo, está formulada a modo de deseo, pero conecta íntimamente con la esperanza cristiana en un Dios trascendente que, desde su infinito amor, colma de sentido la lucha por el bien a lo largo de la historia.

Contra la lógica del podea, la fuerza del amor

Otro autor que recoge Benedicto XVI en esta segunda encíclica es Max Horkheimer (1895-1973). Es la primera vez que este filósofo crítico, de raíz marxista, es objeto de análisis y meditación por parte de la máxima autoridad de la Iglesia católica.

No es extraña esta complicidad entre Benedicto XVI y Max Horkheimer. Ambos critican el proceso de deshumanización del siglo XX y la fe ciega en el progreso.

Como otros autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer critica la sociedad del tener, al igual que Erich Fromm, y también el consumo voraz, la pérdida de humanidad y la fragmentación social. Analiza críticamente las consecuencias del capitalismo desbocado y la transformación del ser humano en un puro objeto de mercancía.

Como ya hiciera Juan Pablo II en *Centesimus annus* (1991), Benedicto XVI critica esta reducción del ser humano a puro producto material y ensalza su dignidad inherente frente a esta «estructura de pecado» que es el capitalismo globalizado.

Max Horkheimer, autor de una obra crucial en la historia de la filosofía contemporánea, *Crítica de la razón instrumental*, afirma que el progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea de hombre.

Es la dialéctica, en nuestros días, que nos ha conducido a la denominada «sociedad del riesgo», en palabras de Ulrich Beck, o a un «mundo desbocado», en palabras de Anthony Giddens.

No es extraño que Benedicto XVI preste atención a la obra de este gran pensador judío, pues en ella anticipa, con gran agudeza, los interrogantes que hoy plantean abiertamente muchos desarrollos inquietantes de la razón y la idolatrada modernidad.

La crítica de Max Horkheimer a la modernidad en modo alguno pretende negar la verdad ni el potencial emancipador de la razón, sino solo expresar la conciencia de una duda razonable sobre el derrotero de esos procesos cuando son movidos ciegamente por la lógica del dominio.

Benedicto XVI va más allá y considera que en la construcción del mañana es fundamental la relación mutuamente creativa y fecunda entre la fe y la razón. Frente a la lógica del poder, reivindica la fuerza del amor, la virtud teologal de la caridad que, abierta a la esperanza, es capaz de transformar las estructuras de pecado en pilares de un mundo nuevo.

El papa emérito parte de la idea de que el ser humano es capaz de amar. En tanto que imagen y semejanza de un Dios-amor, es capaz, con la ayuda de Él, de conducir la historia hacia la verdadera plenitud humana. Dicho llanamente: lo que verdaderamente salva al ser humano del perverso final es el amor y no la ciencia o la técnica.

«Horkheimer —afirma Benedicto XVI— ha excluido radicalmente que pueda encontrarse algún sucedáneo inmanente de Dios, pero rechazando al mismo tiempo también la imagen del Dios bueno y justo. En una radicalización extrema de la prohibición veterotestamentaria de las imágenes, él habla de la “nostalgia del Totalmente Otro”, que permanece inaccesible: un grito del deseo dirigido a la historia universal».[11]

Benedicto XVI parte de la tesis de que el Totalmente Otro, Dios, se ha revelado gratuitamente en la historia, se ha dado a conocer al ser humano para salvarlo y mostrarle el auténtico camino de liberación.

La presencia de esta nostalgia en un pensador de raíz marxista es un indicio que no pasa desapercibido a Benedicto XVI, pues desde la concepción cristiana, el ser humano es una semilla de eternidad que

siente nostalgia de un mundo que está allende lo sensible.

Capítulo 3
EN DEFENSA DE LA RAZÓN

El valor de pensar

Puede resultar extraño a muchos lectores, pero, a lo largo de su pontificado, Benedicto XVI ha defendido, por activa y por pasiva, el valor de la racionalidad.

Un papa defendiendo la racionalidad puede resultar curioso para muchos, pues, con frecuencia, se presenta el acto de creer como un movimiento irracional, ajeno al pensamiento, unido estrechamente a la emoción y al corazón. Sin embargo, el papa emérito ha defendido el vínculo entre la razón y la fe y, particularmente, el valor de la racionalidad humana en la vida privada y pública de la persona, tanto en la esfera social y política como económica.

Ha subrayado la importancia de esta capacidad humana y ha puesto de manifiesto los problemas que derivan de la caída en la irracionalidad, en el oscurantismo y en el emotivismo. Ha defendido la necesidad de ampliar el concepto de razón, el valor que tiene el uso de la misma en la vida pública para resolver problemas que afectan a todos los ciudadanos y para edificar las bases de un mundo más libre, más fraterno y más humano. Igualmente ha puesto de manifiesto los distintos modos de usar la razón y sus múltiples capacidades, pero ha subrayado sus límites y la necesidad que tiene ésta de abrirse a la fe para penetrar en los enigmas más fundamentales de la condición humana.

El tema de la razón es, por definición, un campo de estudio de los filósofos, con lo cual extraña y sorprende que un papa se haya manifestado, en distintas ocasiones, sobre este asunto, pero tampoco es baladí porque, en el fondo, su magisterio pontificio parte del supuesto de que la fe es amiga de la razón y de que la religión necesita de la razón para poder purificar los elementos supersticiosos o irracionales que pueden adherirse a ella, del mismo

modo que la razón necesita de la fe para elevarse al plano de lo que trasciende sus límites, al ámbito del misterio.

He aquí, pues, una de las ideas más sugerentes expresada en el magisterio de Benedicto XVI, pero también más desconocida y ajena al foco mediático. Su empeño de defender el valor de la racionalidad en un mundo donde emergen todo tipo de populismos y mesianismos emocionales, supersticiones e idolatrías no es una tarea inútil, pues la salida a la crisis sistémica que estamos padeciendo no se va a articular de un modo emocional o visceral, menos aún irracional, sino que exige todo lo contrario, un ejercicio compartido de la razón en la plaza pública, el trabajo arduo del pensar que tiene como centro de gravedad la razón.

Su proyecto de ensanchar el concepto de razón moderna para inocular en ella lógica del don, para abrirla a la dimensión de la fe ha recibido todo tipo de críticas y de observaciones por parte de la comunidad filosófica, pero también de apoyos. Benedicto XVI se ha propuesto recuperar la idea de razón con toda su plenitud y vigor y ha subrayado, a lo largo de su magisterio, la relevancia de ésta para el progreso social, moral, científico y tecnológico de los pueblos.

No entra dentro de mis objetivos explorar todos los textos, locuciones y discursos donde, de un modo implícito o explícito, se identifica tal propuesta, pues ello trasciende, con mucho, los límites de este libro, pero sí delimitar las líneas maestras.

Aun así, prestaré especial atención a tres discursos claves para tal temática: el discurso que pronunció en la Universidad de Ratisbona, de la que fue profesor siendo todavía joven, la locución que dictó en la Universidad romana de La Sapienza y la conferencia que pronunció en el VI Congreso de Profesores Universitarios celebrado en Roma el día 27 de junio del 2008.

Lo racional y lo científico

Benedicto XVI plantea las claves del problema de la razón en la modernidad. Frente a la posmodernidad, el papa emérito reivindica los valores de la modernidad y, principalmente, la racionalidad, pero subraya la necesidad de ensanchar la visión moderna de la misma para comprender mejor el alcance y la capacidad del ser humano.

De entrada, cuestiona la identidad entre lo racional y lo científico. La razón, como el amor, se dice de muchas maneras, de tal modo que cuando decimos de un discurso que es racional no necesariamente afirmamos que sea científico. La identidad entre lo racional y lo científico representa, a su juicio, una simplificación porque el ejercicio de la razón no se limita únicamente al plano de la ciencia. También el filósofo maneja la razón para progresar en su conocimiento y el teólogo la requiere para pensar la fe.

Esta identificación empobrece el concepto de razón, pues ésta trasciende los límites de la ciencia, máxime si la ciencia se limita al plano de lo empírico y experimental.

«Si la ciencia en su conjunto —dice Benedicto XVI— es sólo esto, entonces el hombre mismo sufriría una reducción, pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la "ciencia" entendida de este modo y tienen que desplazarse al ámbito de lo subjetivo. El sujeto, basándose en su experiencia, decide lo que considera admisible en el ámbito religioso y la "conciencia" subjetiva se convierte, en definitiva, en la única instancia ética».1

Según Benedicto XVI sólo podremos superar el reduccionismo de la razón (que no es negar el impresionante desarrollo del conocimiento científico y técnico, sino, por el contrario, asumirlo con sus fabulosas conquistas y sus grandes riesgos) si podemos alcanzar una noción de razón ampliada.

Así lo propone en su conclusión en Ratisbona: «La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizontes en toda su amplitud».2

Esta misma tesis vuelve a reafirmar en el discurso inaugural del VI Simposio europeo de profesores universitarios sobre el tema:

«Ensanchar los horizontes de la racionalidad. Perspectivas para la filosofía».

«La propuesta de "ensanchar los horizontes de la racionalidad" —dice el papa— no debe incluirse simplemente entre las nuevas líneas de pensamiento teológico y filosófico, sino que debe entenderse como la petición de una nueva apertura a la realidad a la que está llamada la persona humana en su uni-totalidad, superando antiguos prejuicios y reduccionismos, para abrirse también así el camino a una verdadera comprensión de la modernidad».

En definitiva, Benedicto XVI exhorta a la necesidad de ampliar el horizonte de la racionalidad moderna, ampliación que incluye la racionalidad de la fe y, con ella, la razón metafísica purificada por la misma fe.

Uno de los principales interlocutores de este papa emérito ha sido el filósofo alemán Jürgen Habermas, el autor de la conocida obra *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y miembro de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

Jürgen Habermas reconoce, como Benedicto XVI, el valor de la racionalidad y su potencial para resolver problemas que acucian a la humanidad. Defiende el diálogo como mecanismo para llegar a soluciones ponderadas, un diálogo donde el uso correcto de la palabra y la práctica de la escucha sean fundamentales.

El filósofo alemán rechaza esta ampliación, asumiendo y defendiendo la noción de la razón moderna, científicamente empírica y filosóficamente dialógica, reduciendo el diálogo a la cuestión del lenguaje, como eje de la acción comunicativa entre los interlocutores. Considera que, en el fondo, lo que propone Benedicto XVI es un retorno a tesis metafísicas anteriores a la modernidad, a la idea de una razón objetiva, que no ha sido depurada por el escepticismo moderno.

Jürgen Habermas asiente a que es esencial velar por la razón y su potencial, especialmente frente al emotivismo e irracionalismo posmoderno, pero defiende una racionalidad dialógica y fundada en el consenso, en un marco de pensamiento posmetafísico.

Benedicto XVI retoma el problema de la razón, en particular el de la razón ética, y al respecto se pregunta qué es la razón, cómo puede una afirmación racional que constituye una norma moral

demostrarse razonable.

Al hacerlo, se acerca a Jürgen Habermas, del que rescata que hable de una sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertarla (más allá de lo que Jürgen Habermas entienda por verdad) en el debate filosófico y político.[3]

En los tiempos modernos se han abierto nuevas dimensiones del saber, tanto en las ciencias naturales, que se han desarrollado sobre la base de la conexión entre experimentación y presupuesta racionalidad de la materia, como en las ciencias históricas y humanistas, en las que el hombre trata de comprenderse mejor a sí mismo.

En este desarrollo no sólo se ha abierto a la humanidad una cantidad inmensa de saber y de poder, sino también el conocimiento y reconocimiento de los derechos y de la dignidad del hombre. Todo ello no significa que el camino se haya completado, que no existan riesgos, pues tal y como señala Benedicto XVI existe el peligro de que el ser humano, en virtud de la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y esto significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último.[4]

Una razón abierta a los enigmas de la condición humana

En estos textos, Benedicto XVI se plantea la contraposición entre una «razón reductiva» y una «razón ampliada», o dicho de otro modo, entre una razón limitada a lo empíricamente verificable y expresable matemáticamente y una razón extendida a las verdades de la fe, de la metafísica y de la ética.

Esta operación resulta esencial, puesto que si la razón se reduce solamente a lo empíricamente verificable y expresable matemáticamente, tanto la racionalidad de la fe, que incluye la racionalidad metafísica purificada por la misma fe, centrada en el problema de Dios y del sentido último de la vida humana, como la racionalidad de la ética, de la política y del derecho referidas al obrar humano (cada una desde su perspectiva específica), quedan excluidas.

Lo teológico, lo metafísico y lo científico positivo no son tres estados sucesivos y excluyentes al modo como los concibió Auguste Comte, el padre del positivismo, en su famosa ley de los tres estadios de la humanidad.[5] Son, más bien, niveles o grados de conocimiento simultáneos y concluyentes sobre la misma realidad.

Benedicto XVI, en *Spe Salvi*, lleva a cabo una recepción crítica de la filosofía de la Escuela de Frankfurt, representada, sobre todo, por dos grandes pensadores alemanes, Max Horkheimer y Theodor Adorno. Comparte con ellos la crítica de la razón instrumental, pero difiere en el modo de criticarla y en la propuesta de terapéutica de la racionalidad.

Por razón instrumental se concibe un uso del pensamiento en términos de rendimiento y beneficio. La razón instrumental es un pensar atado a estas finalidades, pero el pensar, como ya dijo Aristóteles, se dice de muchas maneras. Lo que reivindica Benedicto XVI es un uso de la razón más allá de lo mercantil, un uso del pensar plenamente libre.

Max Horkheimer, en la *Crítica de la razón instrumental*, critica «el imperialismo espiritual del principio abstracto del interés egoísta».[6] «El contenido de la razón —escribe el filósofo alemán— pasa de modo arbitrario a ver reducidas sus dimensiones a la de una sola de sus partes, al menos a la de uno solo de sus principios; lo particular pasa a ocupar el lugar de lo general. Este *tour de force* en el ámbito de lo espiritual prepara el terreno para el dominio de la violencia en el ámbito de lo político. Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento».[7]

Cuanto más automáticas e instrumentalizadas han pasado a encontrarse las ideas, menos hay quien pueda vislumbrar aún en ellas ideas con un sentido propio. Son consideradas como cosas, como máquinas. El lenguaje queda reducido, en el gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna, a la condición de un instrumento más entre otros.

El filósofo frankfurtiano se refiere explícitamente la enfermedad de la razón, que, según él, no debe ser entendida en un sentido histórico determinado, sino como inseparable de la esencia de la razón en la civilización.

«La enfermedad de la razón —escribe Max Horkheimer— tiene sus raíces en su origen, el afán del hombre de dominar la

naturaleza, y la “curación” depende del conocimiento de la esencia de la enfermedad originaria, no de un tratamiento limitado a los síntomas más tardíos. La verdadera crítica de la razón descubrirá necesariamente y sacará a la luz las capas más profundas de la civilización e investigará su historia más antigua. Desde la época en la que la razón se convirtió en el instrumento del dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre —esto es, desde los más tempranos comienzos—, su intención propia, la de descubrir la verdad, se ha visto frustrada. Lo cual debe atribuirse a la conversión de la naturaleza en mero objeto, y al hecho de haber fracasado en el empeño de descubrir la huella de sí misma en tal objetivación, en los conceptos de materia y de cosa no menos que en los de los dioses y del espíritu».[8]

Benedicto XVI lamenta la metamorfosis de la razón moderna en una razón instrumental y reivindica la necesidad de recuperar un concepto amplio y profundo de la razón, permeable a la emoción y a la fe, capaz de reconocer en la razón otro tipo de lógica, además de la lógica del cálculo que tantos frutos positivos ha generado en el campo de lo tecnológico, lo económico y lo social.

Esta comprensión ampliada de la razón es fundamental para encauzar el futuro. Resulta esencial recuperar una razón que no se limite a sí misma, pues tal razón es una razón amputada. El ser humano debe poder preguntar racionalmente acerca de las cosas esenciales de su vida, acerca de su origen y de su destino, acerca de lo que debe hacer y lo que puede hacer, acerca de la vida y de la muerte. Además de la ampliación de la razón hacia la racionalidad de la fe, que incluye la racionalidad metafísica purificada por la misma fe, también se la debe ampliar y ahondar el uso de la razón práctica.

Así lo expresa y lo ratifica en su discurso en la Sapienza, donde la razón se ordena a la verdad, que no es sólo teórica, sino también práctica. En efecto, con esta propuesta de recuperación de una razón práctica plena se supera el problema planteado por el papa, por el cual la razón reductiva al excluir de la razón científica y objetiva el campo de la praxis, tiende a desplazarlo al ámbito de lo subjetivo y así abre la puerta al relativismo moral.[9]

En consecuencia, en el caso de la razón reducida a lo empíricamente verificable y expresable matemáticamente, todo este

campo de lo práctico, donde incluimos tanto lo ético como lo político y lo jurídico, acaba siendo regido no por la racionalidad, sino por la voluntad ciega o por la emoción.

La propuesta de Benedicto XVI no es un retroceso. El papa emérito no defiende, a pesar de las críticas recibidas, un pensamiento antimoderno, tampoco posmoderno, sino que por el contrario va al corazón, al mismo núcleo de la modernidad, al problema de la racionalidad del mundo y de la sociedad secular. Al hacerlo, denuncia la extraña paradoja de una razón instrumental todopoderosa, pero, al mismo tiempo, empobrecida de principios y de fundamentos que la sustenten.

En otras palabras, lo que propone el papa emérito no es un nostálgico retorno a la premodernidad que ya no existe o que desconozca los legítimos avances de la razón sobre todo en el campo de la ciencia. Tampoco propone aceptar sin beneficio de inventario una posmodernidad líquida y relativista como resultado de una razón debilitada. Lo que propone es asumir la modernidad desde una razón más plena, llevándola a los límites de su capacidad y abriéndola a la revelación y a la fe, para de esta manera no limitarse solamente a conocer cómo funcionan las cosas, sino también por qué y para qué existen.

Esta aportación de Benedicto XVI está ya sugerida en su obra como teólogo, antes de ser elegido papa. En sus textos publicados durante esa larga etapa de su vida intelectual y académica, reivindica ampliar el radio de la razón. Escribe el Joseph Ratzinger teólogo: «Tenemos que salir otra vez de la prisión que nos hemos construido nosotros mismos, y debemos volver a conocer otras formas de cercioramiento, en las que se halle en juego el hombre en su totalidad. Lo que necesitamos es algo parecido a lo que encontramos en Sócrates: una expectante disposición para abrirse y para extender la mirada más allá de sí mismo».10 A eso se lo denomina trascender, ir más allá de lo inmediato, de lo que alcanza la vista.

La razón, por sí misma, es incapaz de aclarar, de un modo definitivo, los grandes enigmas de la existencia humana, las preguntas fundacionales. Requiere del acto de fe para liberarse de su indigencia y alcanzar la luminosa verdad que emana de la revelación de Dios en la historia.

«La naturaleza específica de la fe —concluye Benedicto XVI— es la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón. Pero, al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio».11

Capítulo 4
REPENSAR EL DIÁLOGO ENTRE FE Y RAZÓN

Un vínculo armónico

Otro aspecto, especialmente fecundo, del magisterio de Benedicto XVI, reconocido por los teólogos y filósofos más prestigiosos del mundo, es su reflexión en torno a la relación entre la fe y la razón. Este tema ha sido ignorado por los focos mediáticos y, sin embargo, en muchos de sus discursos y mensajes se refiere al vínculo entre la fe y la razón. Constituye una de las grandes aportaciones de su magisterio pontificio.

Juan Pablo II, en los últimos tiempos de su largo pontificado, publicó la carta encíclica *Fides et ratio* (1998), dedicada a este vínculo. Benedicto XVI ahonda en el tema con el afán de aclarar la correlación entre la fe y la razón, pues según el papa alemán, ambas se necesitan y se complementan mutuamente, de tal modo que ninguna de ellas se basta a sí misma.

Benedicto XVI, siguiendo las directrices del Concilio Vaticano II, defiende que es necesario superar la confrontación dialéctica entre la fe y la razón moderna e iniciar un nuevo marco de relaciones que no se base en la competitividad o en el exclusivismo (o lo uno o lo otro), sino en una complementación armónica.

Ambas, la fe y la razón, están llamadas a purificarse y a regenerarse recíprocamente, se necesitan mutuamente. Allí donde fe y razón se separan, las dos enferman. La razón se vuelve fría y autosuficiente, al no reconocer nada por encima de ella, mientras la fe se limita a ser tan sólo una religiosidad pueril. Benedicto XVI propone una vuelta a la reflexión, una verdadera ilustración realizada a partir de un concepto ampliado de razón.

Nos encontramos, culturalmente hablando, en una situación idónea para establecer este nuevo marco de relaciones. Por una

parte, la filosofía contemporánea reconoce las miopías de la modernidad y propone una ampliación del concepto de razón. Por otra, la teología contemporánea ha hecho crítica de su pasado y ha aprendido a no invadir campos que no le pertenecen. Esta mutua limitación es el punto de partida de un nuevo marco de relaciones en el futuro.

Desde la filosofía racionalista moderna se ha afirmado reiteradamente que la razón purifica la fe de sus patologías, de sus excesos y peligros. Durante la modernidad se ha creído que la razón debía ser el gran instrumento de liberación de la humanidad, la guardiana del sentido común, del orden y de la vida racional.

Los filósofos ilustrados creyeron que, a través de la educación y del dominio de las pasiones, vería la luz un mundo regido por la razón, un mundo que superaría definitivamente la superstición, el fanatismo, la violencia y la ignorancia.

No ha sido así.

La razón es una fuerza purificadora para la fe. Benedicto XVI reconoce la capacidad de ésta para curar las enfermedades del espíritu y, particularmente, las patologías que derivan de la fe. Entiende que fenómenos como el fanatismo, el fundamentalismo o el terrorismo son patologías del espíritu, enfermedades de la fe que generan violencia y destrucción. Es necesario luchar contra ellas y la razón es el gran instrumento para hacerlo.

Sin embargo, reconoce, también, que la fe es una fuerza purificadora para la razón.[1] Sin denunciar los excesos de la razón, Benedicto XVI muestra cómo la razón también se puede poner al servicio de fines innobles y convertirse en razón instrumental.[2] Cuando ocurre esto, la razón, en lugar de buscar el bien común y la liberación, busca intereses privados y mezquinos.

Para llevar a término rectamente su función, la razón tiene que purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que lo iluminan, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente.

La naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, un encuentro que abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón, pero, al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la misma razón. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor. La fe

permite a la razón ejercer de una forma mejor su cometido y ver más claramente lo que le es propio.

«La tarea de la Iglesia —escribe Benedicto XVI— es mediata, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, ya que sin ellas no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo».[3]

Y concluye: «La fe no es una categoría que uno puede asumir o arrinconar. Es algo muy concreto: es el criterio que decide nuestro estilo de vida. En una época en que la hostilidad y la avidez se han convertido en superpotencias, en una época en que asistimos al abuso de la religión hasta llegar a la apoteosis del odio, la racionalidad neutra por sí misma no es capaz de protegernos. Tenemos necesidad del Dios vivo que nos ha amado hasta la muerte».[4]

La razón, sujeto de la fe

Una de las ideas más sugerentes del pensamiento de Benedicto XVI sobre la relación entre fe y razón es su concepción de la razón como sujeto de la fe, como estructura básica y necesaria para la recepción de la palabra de Dios.

En el encuentro con los sacerdotes y diáconos de la diócesis de Roma, dice: «Para nosotros, Dios entra en comunión con nosotros, nos pide cooperar, crea este sujeto, y en este sujeto crece y se desarrolla su palabra. Esta parte humana es esencial y también nos permite de ver cómo las diferentes palabras se convierten realmente en palabra de Dios sólo en la unidad de toda la Escritura en el sujeto vivo del pueblo de Dios. […] Por tanto, el primer elemento es el don de Dios; el segundo es la participación en la fe del pueblo que peregrina, la comunicación a la Iglesia santa, la que, por su parte, recibe el verbo de Dios, que es el cuerpo de Cristo, animado por la palabra viva, por el logos divino. Tenemos que profundizar, día tras día, esta comunión nuestra con la Iglesia santa y así con la palabra de Dios. No son dos cosas opuestas, de manera que podemos decir: yo estoy más con la Iglesia, o yo estoy más con la palabra de Dios. Sólo con esta comunión estamos en la Iglesia, formamos parte de la Iglesia, llegamos a ser miembros de la Iglesia, vivimos de la palabra de Dios, que es la fuerza de vida de la Iglesia.

Y quien vive de la palabra de Dios puede vivirla solo porque está viva y es vital en la Iglesia viva».[5]

Para Benedicto XVI, la razón es la condición de posibilidad de la misma fe, el presupuesto necesario e ineludible para comprender la revelación de Dios en la historia y conocer la manifestación que Dios ha hecho de sí mismo al revelarse.

Dios no se ha manifestado a un sujeto pasivo que recibe pasivamente su palabra. Ha creado, en el ser humano, la condición para recibirla, le ha hecho activo en esta recepción y capaz de construir el objeto final. La razón es, pues, la base que acoge la palabra. En este sentido, Dios «necesita» de la persona para hacer llegar su mensaje, porque el mensaje final no es ajeno al hombre, sino que se construye con su participación.

Benedicto XVI rechaza el racionalismo, pero también el fideísmo. Reconoce los límites inherentes a la razón y, de manera particular, a la ciencia, pero también denuncia la fe ciega que no se piensa a sí misma y que deriva en formas de vida y en comportamientos violentos. Defiende la razón de la fe y, al mismo tiempo, la necesidad que tiene la razón de elevarse por encima de sí misma con la fe.

El Dios de la razón y el amor

El Dios de la fe es, al mismo tiempo, el Dios de la razón (*logos*) y del amor (*agape*). Es el principio inteligente, la causa última de todo lo que hay, la razón del universo, pero no es una pura abstracción ni una energía fundamental. Es amor que se da a sí mismo.

En su locución en el viaje apostólico a Polonia «¿Por qué, Señor, has tolerado todo esto?», dice: «El Dios en el que creemos es un Dios de la razón; pero de una razón que ciertamente no es una mecánica neutral del universo, sino que es una sola cosa con el amor, con el bien. Nosotros rezamos a Dios, y gritamos hacia los hombres, para que esta razón, la razón del amor y del reconocimiento de la fuerza de la reconciliación y de la paz prevalga sobre las amenazas que nos rodean de la irracionalidad o de una razón falsa, separada de Dios».[6]

Benedicto XVI no acepta la disyuntiva excluyente que pone en un lado el Dios de los filósofos (de la razón) y, en el otro, al Dios de

los patriarcas (de la fe). Quiere hacer ver que el Dios de la razón creadora y el Dios del amor que se vierte en la historia es el mismo Dios.

Lo explicó con pedagogía en el diálogo que tuvo con los jóvenes de la diócesis de Roma en la plaza San Pedro el 6 de abril, en la preparación de la XXI Jornada Mundial de la Juventud: «Hay dos opciones y basta. O se reconoce la prioridad de la razón, de la razón creadora que está en el origen de todo y es el principio de todo —la prioridad de la libertad— o se sostiene la prioridad de lo irracional, por lo que todo lo que funciona en nuestra tierra y en nuestra vida sería sólo ocasional, marginal, un producto irracional; la razón sería un producto de la irracionalidad. En definitiva, no se puede "probar" al uno o al otro proyecto, pero la gran opción del cristianismo es la opción por la racionalidad y por la prioridad de la razón. Esta opción me parece la mejor, ya que nos demuestra que detrás de todo esto hay una gran inteligencia, de la que nos podemos fiar».7

Dos son las ideas que se extraen de este bello pensamiento. El cristianismo es una apuesta razonable para la razón, por la prioridad de la razón por encima de la irracionalidad. La tesis de que el mundo es fruto de una razón creadora no se puede «probar», pero tampoco no se puede «probar» que sea fruto de la irracionalidad. El papa emérito considera que la primera opción es mejor, es más plausible, más razonable —diríamos nosotros—, lo que no significa, en ningún caso, que pueda ser demostrada científicamente.

Escribe Benedicto XVI: «Si analizamos las grandes opciones, la opción cristiana es también hoy la más racional y la más humana. Por ello, podemos elaborar con confianza una filosofía, una visión del mundo basada en esta prioridad de la razón, en esta confianza de que la razón creadora es amor, que este amor es Dios».8

El cristianismo es la religión de la razón creadora; sin embargo, constata el papa, un grave obstáculo se interpone a la opción cristiana, a la opción de fe, a saber, el mal en el mundo. En su mensaje en el campo de exterminio de Auschwitz, el papa y teólogo se interroga por el misterio del mal y reconoce que no hay ninguna respuesta racionalmente plausible a la cuestión. Frente al mal radical, la razón experimenta enfáticamente sus límites inherentes.

En este punto, la fe libera a la razón de su miopía, la abre a horizontes que ella misma no podría conocer. Frente a este fenómeno, Benedicto XVI presenta al Dios-amor que se revela como redentor del mal en el mundo. Sólo desde la esperanza en el Dios que ha resucitado, por obra del Espíritu Santo, que estaba muerto en la cruz, es posible proyectar esperanza respecto a esta cuestión.

Fe y ciencia

El día 6 de noviembre de 2006, Benedicto XVI pronunció un discurso a la Asamblea plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias. En este discurso se opone, como los de Juan Pablo II, al cientificismo y considera que la ciencia, a pesar de sus maravillosos progresos en el último siglo que han conducido a grandes innovaciones tecnológicas, posee unos límites que no puede transgredir. Deja claro que la ciencia no puede manifestarse de forma concluyente respeto a las cuestiones fundamentales que afectan a la existencia humana, sino que sobre estas preguntas debe guardar silencio.

Benedicto XVI afirma, igualmente, que la teología no se tiene que extralimitar ni tiene que referirse a cuestiones que afectan directamente al método científico, pero que la ciencia, como tal, tampoco puede referirse a cuestiones que la sobrepasan. Deben, ambas, superar las reticencias históricas y aprender la una de la otra.

Escribe Benedicto XVI: «El mismo método científico, en su búsqueda de datos, en su elaboración y en su utilización dentro de sus proyecciones, tiene unos límites intrínsecos que reducen necesariamente la previsión científica a contextos y aproximaciones científicas. La ciencia no puede pretender ofrecer una representación completa, determinista, de nuestro futuro, y del desarrollo de cada fenómeno que estudia».

En este sentido, considera oportuno que la filosofía, en diálogo permanente con la teología, se esfuerce para ofrecer esta cosmovisión que todo ser humano necesita para afrontar las cuestiones últimas.

En *La alegría de la fe en Cristo*, dice: «En realidad los grandes progresos del saber científico, a quienes hemos asistido en el siglo

pasado, han ayudado a comprender mejor el misterio de la creación, marcando profundamente la conciencia de todos los pueblos. Los progresos de la ciencia sin embargo han sido a veces tan rápidos, hasta hacer bastante complejo reconocer cómo estos son compatibles con las verdades reveladas por Dios sobre el hombre y sobre el mundo. A veces, algunas afirmaciones del saber científico han sido precisamente contrapuestas a estas verdades. Ello puede haber provocado una cierta confusión en los fieles y también puede haber constituido una dificultad para la proclamación y la recepción del evangelio. Por ello es de vital importancia todo estudio que se proponga profundizar el conocimiento de las verdades descubiertas por la razón, en la certeza de que no hay "ninguna competitividad entre la razón y la fe" (*Fides et ratio*, 17)».[9]

Benedicto XVI defiende una relación de mutua escucha entre ciencia y teología. Considera que se tiene que superar la histórica competitividad y defiende que cada disciplina se limite a operar dentro de su campo competencial. Preguntarse por el sentido de la vida y de la muerte, por los valores últimos, por lo que hace que la existencia tenga sentido, por la naturaleza del progreso o de la historia, trasciende el alcance y los límites del método científico. Pertenece al ámbito de la filosofía y de la teología.

En este sentido, Benedicto XVI considera que la ciencia posee unos límites intrínsecos y que no puede aspirar a ofrecer una representación completa del mundo. Trasciende su propio método de investigación. Esto no significa, sin embargo, que la teología deba tener una actitud contraria a la ciencia, sino que se ubica en un marco diferente del de la ciencia. Por decirlo de una forma muy clara: la finalidad de la teología no es explicar cómo es el mundo, sino el sentido que tiene éste a la luz de la revelación de Dios en la historia.

Escribe Benedicto XVI: «El nuevo diálogo entre fe y razón, que se hace necesario hoy, no puede llevarse a cabo en los términos y modos como se realizó en el pasado. Si no quiere reducirse a un estéril ejercicio intelectual, debe partir de la actual situación concreta del hombre, y desarrollar sobre ella una reflexión que recoja su verdad ontológico-metafísica».[10]

La fe no es una opción irracional ni una caída en la ceguera

emocional. Tampoco un acto pueril ni un fácil modo de consolarse frente al drama de la enfermedad, del fracaso y de la muerte. Es un acto libre, voluntario, razonable; es la respuesta libre a una llamada que todo ser humano puede auscultar en la más íntima de sus intimidades, en el espacio más interior de la propia interioridad, pero tal acto incluye, necesariamente, la razón.

No se trata, pues, de elegir entre la fe o la razón, como si ambas fueran incompatibles. El creyente no desdeña la razón, sino todo lo contrario, la necesita para poder pensar y razonar su opción, para comprender por qué cree lo que cree y lo que deriva de su acto de fe en la vida personal, social, privada y laboral.

La fe es un encuentro

La fe es, para Benedicto XVI, un encuentro con una persona, Cristo, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva a la existencia.[11] Afirma que «la fe es un decidirse a estar con el Señor para vivir con él».[12] La fe es, ante todo, un encuentro con Cristo, un encuentro que abre un nuevo horizonte en la vida, que transforma, interior y exteriormente, a la persona.

Escribe Joseph Ratzinger en *Introducción al cristianismo*: «La fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que, en medio de todas las carencias y de la última y definitiva carencia que comporta el encuentro humano, regala la promesa de un amor indestructible que no sólo ansía la eternidad sino que la otorga».[13]

No se debe concebir la fe como un edificio acabado del pensamiento, menos aún como un sistema filosófico, tampoco como una doctrina o una moral. La fe es una experiencia, un camino y lo propio de un camino es que sólo adentrándose en él, se reconoce que uno va caminando por él. Entendida de este modo, la fe es, esencialmente, un acto personal e interpersonal.

Esta tesis está profundamente arraigada en el meollo del pensamiento de Benedicto XVI desde el principio de su vocación teológica. En unas charlas radiofónicas de 1970, decía el teólogo bávaro: «Cuando decimos “te creo”, es tanto como decir: “confío en ti”,“pongo mi confianza en ti”; quizás incluso “me apoyo en ti”. El tú en el que yo confío me da una certeza distinta, pero no menos segura que la que viene del cálculo y de la experiencia. En el

contexto del credo cristiano es este el sentido de la palabra. La forma básica de la fe cristiana no es “creo en algo”, sino “creo en ti”. La fe es una apertura a la realidad que alcanza al que confía, al que ama, al que actúa como persona».14

Esta confianza no se funda en la ciencia ni en la lógica matemática, y tampoco en un cálculo de probabilidades ni en la estadística. Es una adhesión de la voluntad que exige, como dice Søren Kierkegaard, un salto.

Escribe Joseph Ratzinger: «La fe siempre ha sido, más o menos veladamente, un salto sobre el abismo infinito desde el mundo visible que tanto agobia al hombre. La fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto, porque en todo tiempo implica la osadía de ver en lo que no se ve lo auténticamente real, lo auténticamente básico. La fe nunca fue una actitud que por sí misma tenga que ver con lo que agrada a la existencia humana. La fe siempre fue una decisión que afectaba a la profundidad de la existencia, un cambio continuo del ser humano al que sólo se puede llegar mediante una resolución firme».15

La fe es, pues, una forma de situarse firmemente ante toda la realidad, forma que no se reduce al saber ni que el saber puede medir. Es la orientación sin la que el ser humano sería un apátrida, la orientación que precede a todo cálculo y a toda acción humana, y sin la que le sería imposible calcular y actuar, porque eso sólo puede hacerlo en virtud de un sentido que lo sostiene.

Entendida de este modo, no es la adhesión a un sistema de ideas, tampoco a un conjunto de prohibiciones o de reglas de conducta. Es, ante todo, una experiencia de encuentro que acaece en la interioridad de la persona.

«La fe —escribe Joseph Ratzinger— se basa en que algo (o alguien) nos sale al encuentro, algo a lo que no llega por sí misma nuestra capacidad de experiencia. No es que se amplíe o se haga más profunda la experiencia […], sino que *acontece* algo. Las categorías “encuentro”, “alteridad” (Levinas: *altérité*), “suceso” describen el origen interno de la fe cristiana y señalan los límites del concepto de experiencia».16

La fe, pues, presupone un acto de escucha, de receptividad, pues sólo desde esa actitud es posible vivir ese encuentro que transforma a la persona y que se convierte en el acontecimiento que marca su

vida. Para que tenga lugar este encuentro, es esencial el silencio y, sin embargo, el silencio es lo más ausente que hay en nuestras sociedades.

El silencio es el ambiente en donde nacen las actitudes fundamentales de la persona, donde crecen las experiencias vitales: el amor, la justicia, la paz, la sabiduría, el gozo, la fe. Frente a Dios, la oración, la adoración, la comunión con Él, el temor reverente, la confianza, la fidelidad no son posibles sin el silencio. Dios educa al ser humano por medio de la palabra y el silencio porque le revela así su propio misterio: también el ser humano es lenguaje, es relación y es presencia. Soledad y silencio, comunicación y palabra son parejas que expresan en la paradoja lo más profundo de la realidad. La fe es un encuentro interpersonal con Dios que tiene lugar, especialmente, en el silencio.

Capítulo 5
DE UNA ECONOMÍA DEL EGO A UNA ECONOMÍA DEL DON

Un nuevo modelo económico

Uno de los objetivos de la última carta encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (2009), radica en plantear una alternativa viable a la crisis social, económica, ecológica y política que sufre la humanidad. Su objetivo es mostrar que hay razones para la esperanza, que otro relato es posible.

Constituye su aportación personal al patrimonio común de la doctrina social de la Iglesia que arranca de León XIII, con *Rerum novarum* de 1891, donde trata la cuestión obrera, y que se desarrolla a lo largo de todo el siglo xx ofreciendo respuestas viables a problemas sociales y económicos que afectan a todos los seres humanos. Forman parte de esta rico acervo encíclicas como *Pacem in terris*, de Juan XXIII, o *Populorum progressio*, de Pablo VI, cartas que marcan un hito en la historia de la Iglesia y de la sociedad contemporáneas.

En *Caritas in veritate*, el papa reflexiona sobre la necesidad de articular un nuevo modelo social y económico a la luz del principio de la gratuidad, pues, a su juicio, sólo desde ahí es posible el desarrollo integral de todos los pueblos y su plenitud.

«El desarrollo, si quiere ser auténticamente humano —dice Benedicto XVI— necesita dar espacio al principio de gratuidad».[1] El papa defiende que no es sostenible una sociedad que se orienta a buscar, únicamente, el máximo beneficio con el mínimo coste, que se reduce a mejorar las transacciones basadas en el intercambio de equivalentes o a aumentar las transferencias realizadas por estructuras asistenciales de carácter público. Se requiere la gratuidad.

Benedicto XVI considera esencial integrar la práctica del don

gratuito en la razón económica, ensanchando, de este modo, el concepto habitual de razón y plantea, asimismo, la necesidad de repensar el orden económico mundial fundado en el neoliberalismo globalizado.

La crisis, una ocasión

La crisis económica y financiera que estamos padeciendo es una posibilidad histórica para forjar un nuevo modelo social y económico, pero ello sólo es posible si somos capaces de reflexionar sobre las causas que la han generado y nos percatamos de los desequilibrios que genera en el mundo la lógica del mercado y sus devastadores efectos en la naturaleza.

Como han puesto de manifiesto los grandes analistas de la economía mundial, la crisis que sufrimos no es ajena a la crisis de valores ni independiente del olvido de ciertos principios éticos. La avaricia, la arrogancia, la falta de una racionalidad distributiva, la falta de honradez y de transparencia son, entre otras, causas estructurales de la crisis que estamos sufriendo.

Esta crisis, cuya duración es imposible cifrar, debe ser una ocasión para repensar, de nuevo, el vínculo entre economía y ética, el necesario hiato entre la lógica del mercado y los principios éticos.

«La crisis —escribe Benedicto XVI— nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte en ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo. Conviene afrontar las dificultades del presente en esta clave, de manera confiada más que resignada».[2]

Tal y como expresa en esta encíclica, la crisis puede despertar la necesidad de nueva síntesis humanista, el cimiento para articular una economía que incluya los principios fundamentales de la ética.

«Los aspectos de la crisis y sus soluciones, así como la posibilidad de un nuevo desarrollo futuro —dice Benedicto XVI— están cada vez más interrelacionados, se implican recíprocamente, requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una *nueva síntesis humanista*. Nos preocupa justamente la complejidad y gravedad de la situación económica actual, pero hemos de asumir

con realismo, confianza y esperanza las nuevas responsabilidades que nos reclama la situación de un mundo que necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor».3

Frente a la desesperanza y al pensamiento único que niega la posibilidad de alternativa al sistema neocapitalista, la tercera encíclica trata de mostrar cómo es posible pensar, de otro modo, la práctica económica sin negar la lógica del mercado, sino todo lo contrario, trascendiéndola.

El objetivo que se propone el papa, tanto en esta encíclica como en las anteriores, es ensanchar el sentido de la razón, ampliar su significado, particularmente el de la razón económica, convertida en pura razón instrumental al servicio del máximo beneficio e integrar en ella la lógica del don.

En la misma línea que su predecesor, Juan Pablo II, Benedicto XVI defiende la necesidad de humanizar la economía, de globalizar los derechos de las personas y de combatir las estructuras de pecado que humillan y vejan a millones de seres humanos en el planeta.

Una economía al servicio de la persoona

Dos años después de la caída del muro de Berlín (el 9 de noviembre de 1989), Juan Pablo II publicó *Centesimus annus* (1991) en conmemoración del centenario de la encíclica *Rerum novarum* (1891), de León XIII.

En ella, Juan Pablo II critica las contradicciones internas del marxismo-leninismo, su negación de la libertad; pero, igualmente, critica la inhumanidad de un capitalismo sin alma y sus terribles consecuencias. Veinte años después de la caída del muro de Berlín, Benedicto XVI considera esencial repensar la economía global, superando tanto el sistema marxista-leninista como la forma actual del neoliberalismo global a la luz del principio de gratuidad.

A su juicio, sólo es posible realizar tal operación intelectual si se ensancha el concepto de razón que ha heredado el capitalismo actual, una idea de racionalidad unilateral y empobrecida. La razón, como el ser, se dice de muchas maneras. En este sentido, debe superarse la visión unidimensional y simplista de esta facultad humana y comprenderse de un modo global, abierto a la vida

emocional, a la vida de las creencias y al misterio.

La visión de la racionalidad que emana del neocapitalismo extendido globalmente reduce, gravemente, el campo de significados de la racionalidad. La razón queda reducida a pura razón instrumental, es concebida como un dispositivo que tiene como única finalidad sacar el máximo rendimiento de todo objeto.

La razón instrumental no tiene como objetivo la verdad ni la concordia, tampoco la contemplación. Su fin es alcanzar el máximo beneficio, opera siempre orientada al interés mercantil. Cuando la razón instrumental se convierte en el único modo de pensar, pensar es calcular, sopesar pros y contras y actuar siempre movido por el interés.

Sin embargo, la actividad de pensar no se puede reducir a puro calcular. Ya Martin Heidegger contrapone el pensar meditativo al pensar calculador y reivindica un ejercicio de la razón abierto a la verdad y no sólo al puro interés. La razón instrumental aplicada al terreno económico es útil para competir y extraer el máximo beneficio de los propios recursos con el mínimo coste, pero ello, sin el debido equilibro de otras formas de racionalidad, acarrea graves injusticias y problemas ambientales.

«Es indispensable —escribe Benedicto XVI— "ampliar nuestro concepto de razón y su uso" para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos.[4] […] Se trata de ensanchar la razón y hacerla capaz de conocer y orientar estas nuevas e imponentes dinámicas, animándolas en la perspectiva de esa "civilización del amor", de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura».[5]

¿Es creíble la lógica del don?

A la lógica del mercado que rige el mundo, Benedicto XVI considera que se debe añadir otro modo de razonar y de conducirse: la lógica del don.[6] Cuando uno piensa en el otro, se da generosamente a él, ofrece su talento y su tiempo a una causa noble, se olvida de sí mismo y se entrega a algo que está más allá de él, actúa conforme a la lógica del don, una lógica que emana del corazón, el centro de gravedad del ser humano.

Esta lógica, tal y como la concibe Benedicto XVI, impela la gratuidad, más aún, se funda en el principio de gratuidad, que rige la mayor parte de nuestras elecciones recíprocas. Si prescindiéramos de la generosidad —del aportar sin esperar algo a cambio— la historia se detendría. Más acá del poder y del dinero se halla la solidaridad, que es el decisivo medio de intercambio, en el que ya no rige el simplismo del doy para que me des.

Frente a esta propuesta, uno se pregunta: ¿Es creíble la lógica del don? ¿Es posible la gratuidad? ¿Existen —realmente— acciones desinteresadas donde el desinterés no resulte una máscara de intereses velados, como decía La Rouchefoucauld?

Benedicto XVI defiende que existe, más allá de la lógica del mercado, del individualismo exacerbado, de la pura cultura del tener y del exhibir, más allá de la sociedad atomizada fundada en el culto al ego, la lógica del don y que está presente de múltiples maneras en las dinámicas familiares, sociales y laborales, aunque muy frecuentemente es ocultada.

La ocultación de la gratuidad hace pensar que tal modo de vivir es imposible y, sin embargo, la vida social está plagada de ejemplos, de eventos de donación. Se dona sangre, se donan órganos, se dona tiempo, se dona trabajo, se dona espacio, se donan las propias capacidades a los otros, a través de las distintas formas de voluntariado, se crean redes de ayuda mutua, especialmente ante la crisis económica.

La práctica de la gratuidad no es residual ni irrelevante en la vida social. En la estructura familiar, por ejemplo, está muy presente. El mismo acto de procrear es una donación que no puede interpretarse solamente en términos de interés y de cálculo de rendimiento. El desarrollo de la paternidad o de la maternidad es una manifestación patente de esta lógica. No se tiene al hijo como una inversión de capital, no se le educa con el objetivo de alcanzar un rendimiento personal. El hijo, como expresa bellamente Emmanuel Levinas, no es una propiedad ni una posesión; es un ser único llamado a realizarse, pero, para ello, requiere de la solícita donación de sus padres.

La pasión por el don corresponde a un deseo del otro, que es un deseo primario. Se dona, se es desinteresado, para romper el aislamiento, para escapar a la soledad, para implicarse y pertenecer.

La comunidad es una dimensión constitutiva del individuo y, por ello, el otro resulta necesario para subsistir. Sin el don no es posible llegar a ser uno mismo. La vida es don, pero sin los dones que hemos recibido de los otros no podemos construirnos como personas ni desarrollar el propio proyecto personal.

Estamos hechos para el don

Al contrario del intercambio mercantil, un don no respeta la regla de equivalencia económica entre lo que se recibe y lo que se devuelve, ni tampoco tiende al enriquecimiento desde el punto de vista material, porque lo más importante en el don no es lo que se intercambia desde el punto de vista de su utilidad, sino el valor simbólico y la relación social entablada por el don.

La práctica de la donación es verdaderamente uno de los fundamentos esenciales de la sociedad. Escribe Benedicto XVI que «somos un don»[7] y que estamos hechos para darnos a los otros; sin embargo, el egoísmo obtura esta apertura, esta tendencia natural, encierra al ser humano dentro de sí mismo y le aísla de los demás.

La lógica del don posee dos significados. Designa, por un lado, el acto mismo de darse y, por otro, lo dado que es lo que forma el don. El don manifiesta una cierta generosidad, una generosidad que no tiene otro objetivo que generar generosidad. Consiste en dar más de lo que se recibe, en superar la lógica del cálculo y de la reciprocidad.

El don manifiesta una preocupación por el otro, un interés por el otro. Dar es salir de uno mismo, entregar lo que uno es a los otros. Lo dado es una realidad a la vez material y espiritual. No se refiere solamente a un objeto, a una cosa o artefacto, sino a una riqueza intangible que facilita la vida de los otros. El tiempo que se da a los otros es un don intangible que tiene un valor objetivo. El don genera comunión, cohesión, vinculación y sentido de pertenencia.

«La gratuidad —escribe Benedicto XVI— está en su vida (la del hombre) de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente».[8]

Y añade: «La caridad en la verdad pone al hombre ante la

sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a toda la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente».[9]

Del mismo modo que la fe no niega la racionalidad ni el amor entra en conflicto con la razón, sino que se enriquecen y se complementan mutuamente, la lógica del amor no se opone a la justicia social, sino que la trasciende.

«Hemos de precisar —afirma Benedicto XVI— , por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad».[10]

La gratuidad es posible

Este principio es el fundamento de una nueva economía fundada en una nueva síntesis humanista. Esta nueva economía se sustenta sobre esta base antropológica. Benedicto XVI no niega la lógica económica, pero sostiene que es esencial ampliarla con otras dos lógicas: la política y la del don desinteresado.

«La economía globalizada —escribe Benedicto XVI— parece privilegiar la primera lógica, la del intercambio contractual, pero directa o indirectamente demuestra que necesita a las otras dos, la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida».[11]

La lógica del don transforma el concepto de libertad y de justicia. Libertad ya no se concibe como libre albedrío, sino como liberación del ego. Justicia ya no se interpreta como pura equidad, sino como la creación de las condiciones mínimas para ejercer el don.

El amor, como ha escrito el filósofo francés Alain Finkielkraut, trasciende la justicia, pero no la niega, va más allá de ella, pero sin entrar en contradicción con ella. El don no niega la equidad, pero trasciende la pura justicia.

La lógica del don es una posibilidad enraizada en el ser humano, una potencia que emana de su naturaleza, porque él es don, está

hecho para el don y su plenitud radica en el acto de darse. La razón económica debe ampliarse y trascender el puro interés personal y la visión instrumental del mundo.

El ser humano es capaz de calcular, de anticipar y de programar, pero no sólo en beneficio propio o de su grupo de interés, sino en beneficio de todos. La lógica del don es, ante todo, lógica y no un movimiento irracional. Darse no es contradictorio con la naturaleza humana ni con la racionalidad. La razón, fecundada por el principio de gratuidad, eleva la facultad de pensar a sus máximos horizontes y hace al ser humano apto para dar más y mejor, para dar lo mejor de sí mismo a los otros.

Caritas in veritate ayuda a tomar conciencia de que la sociedad no es capaz de futuro si sólo se desarrolla desde la lógica del cálculo, del interés, del beneficio, del dar para tener o del para por deber.

Existen esferas de la sociedad donde, por naturaleza, observamos la práctica del don generoso, el ejercicio del principio de la gratuidad. La familia, por ejemplo, más allá de su vulnerabilidad interna y externa, es un ámbito donde la gratuidad se practica cotidianamente. En ella se desarrolla la donación típica de fraternidad. También en otros entornos, como en las cooperativas, en las empresa sociales, en las ONG y en diferentes formas de asociaciones.

El progreso civil y económico de un país depende, en parte, de cuán difundido esté entre sus ciudadanos el principio de gratuidad. No se puede negar que, en la actualidad, hay expresiones de donación, actos de donación. Benedicto XVI se refiere a «la sorprendente experiencia del don».12 Se puede afirmar que, más allá de la justicia, está el don y que una sociedad no puede calificarse verdaderamente de humana si se contenta únicamente con los bienes de justicia.

La lógica del don que brota del principio de gratuidad no debe comprenderse únicamente desde un punto de vista ético, pues la gratuidad, en sentido estricto, no es una virtud. Se incardina en la lógica de la sobreabundancia, mientras que la lógica de la justicia se instala en la de la equivalencia, de la simetría entre lo dado y lo recibido.

Benedicto XVI invita a pensar si es posible injertar el principio

de gratuidad en la esfera pública. El don auténtico, afirmando la preeminencia del vínculo interpersonal sobre el bien donado, de la identidad personal sobre lo útil, debe poder hallar un ámbito de expresión en todas partes, en cualquier acción humana, también en el marco de la razón económica y empresarial.

El mensaje inherente a *Caritas in veritate* es el de pensar la gratuidad, el don generoso, no como algo irracional, extraño, contradictorio con la naturaleza humana, sino como una posibilidad inherente a su ser, en tanto que reflejo de un ser que es amor gratuito e incondicional, fuente de donación eterna. Se puede ver en el ejercicio del don generoso el presupuesto indispensable para que Estado y mercado puedan funcionar teniendo como objetivo un mercado eficiente y solidario. La eficiencia y la justicia no bastan para que el ciudadano tenga la experiencia de la felicidad, requiere la vivencia del don.

¿Es posible liberar al ciudadano contemporáneo de la cárcel utilitarista del interés y abrirlo otra vez a la pasión?

Por supuesto que es posible. Es ya un hecho. Se dona sangre, se donan órganos, se dona tiempo, se dona trabajo, se desarrolla inmensamente el voluntariado, se crean redes de seguridad familiar ante las crisis económicas. De lo que se trata es de extender y de dar visibilidad social y mediática a tal práctica de la donación, pues ésta no es contraria a la naturaleza humana, sino una expresión de la misma, pues estamos hechos para el don.

UNIDAD ENTRE ÉTICA Y ECONOMÍA

El mensaje de *Caritas in veritate* es claro y diáfano: se impone la necesidad de superar la obsoleta dicotomía entre ética y economía.

El pensamiento económico moderno parece haber dejado en herencia la idea según la cual para poder operar en el campo de la economía es indispensable buscar sólo el beneficio y moverse únicamente por el propio interés, lo cual equivale a decir que uno no es plenamente empresario si no persigue los máximos beneficios. La ampliación de la razón económica no significa su negación, sino su superación. Significa defender que puede existir una economía no centrada únicamente en la economía de mercado.

Caritas in veritate muestra cómo puede haber empresa también

cuando se persiguen fines de utilidad social y se actúa por motivaciones de tipo pro-social. He ahí un modo de superar la dicotomía entre lo económico y lo ético. Si la gestión económica no incluye el don, se deshumaniza, pero si la gestión económica no incluye la eficiencia y eficacia, no es sostenible.

La globalización de los mercados demuestra que el poder político orientado hacia el puro interés nacional resulta destructivo para el conjunto del planeta, para su bien común. El propio funcionamiento del mercado parece ingobernable y produce efectos perversos cuando se persiguen, preferentemente, beneficios puramente egoístas a través de operaciones en las que intervienen multitud de instancias, muchas veces anónimas.

La lógica del don que propone Benedicto XVI en *Caritas in veritate* posibilita estrategias nuevas para abordar la crisis actual, de modo que lo que resulta inconciliable se revela como compatible y, además, como una necesidad vital. Abre la posibilidad de aplicar al mundo empresarial, económico y financiero la lógica del don. Muestra cómo todas las organizaciones humanas, también las destinadas a la productividad y al beneficio, deben contar con el principio de gratuidad como un factor imprescindible.

Capítulo 6
LA TECNOLOGÍA Y LA CIENCIA AL SERVICIO DE LA PERSONA

Contra la deshumanización

Resulta imposible comprender el mundo actual, sus lógicas y su fisiología sin el fenómeno de la técnica.

Nacemos, crecemos y morimos en un mundo tecnológico y nuestras actividades fundamentales tienen lugar en él. La tecnología no es un instrumento; es el gran útero social. No podemos imaginar nuestra vida cotidiana, nuestra actividad laboral, nuestras relaciones sociales sin la mediación de la tecnología, pues dependemos, esencialmente, de ella para desarrollar cualquier operación, por simple e irrelevante que sea. La tecnología no es un utensilio; es un sistema, un entorno, nuestro hábitat.

A lo largo de su pontificado, pero, especialmente, en *Caritas in veritate*, Benedicto XVI ahonda en el mundo de la técnica, en el peligro de la deshumanización que acarrea, y aporta una rica enseñanza sobre el modo de enfrentarse a un mundo que, para bien o para mal, ya no puede concebirse, ni siquiera imaginarse, al margen del factor de la técnica.

Antes de ser elegido papa, Joseph Ratzinger ya había escrito sobre esta cuestión y reflexionado hondamente sobre los efectos de la civilización tecnológica en todos los planos de la vida humana.

«La civilización tecnológica —escribía Joseph Ratzinger— no es neutral desde el punto de vista religioso y moral, aunque pretenda serlo. Esta civilización transforma las normas y las pautas de comportamiento. Modifica desde su raíz la interpretación del mundo. Por ella se pone inevitablemente en movimiento el cosmos religioso. La llegada de estas nuevas posibilidades de la existencia es como un terremoto que sacude en sus cimientos los pilares del mundo de las ideas».[1]

También en el discurso del día 1 de abril de 2005 en Subiaco, en el monasterio de la Santa Escolástica, con ocasión de la recepción del premio San Benito para la promoción de la vida y de la familia en Europa, el papa advertía de la capacidad que ha adquirido el ser humano de manipularse tecnológicamente a sí mismo.

No cabe duda de que, como consecuencia del vertiginoso desarrollo científico y tecnológico, el ser humano es capaz, por así decirlo, de construirse a sí mismo, de darse forma según sus propios criterios. Ello genera grandes preguntas sobre nuestro destino colectivo y, particularmente, sobre las posibilidades y los límites de las tecnologías aplicadas a la vida, las biotecnologías y sus efectos en el propio ser humano presente y futuro.

Según Joseph Ratzinger, el desarrollo de estas posibilidades no ha ido acompañado de un desarrollo equivalente y paralelo de nuestra conciencia ética global. «La fuerza moral —escribe— no ha crecido junto con el desarrollo de la ciencia; más bien ha disminuido, porque la mentalidad técnica encierra a la moral en el ámbito de lo subjetivo, y por el contrario necesitamos justamente de una moral pública, una moral que sepa responder a las amenazas que se ciernen sobre la existencia de todos nosotros. El verdadero y más grave peligro está justamente en el desequilibrio entre las posibilidades técnicas y la energía moral».2

La ambigüedad de la técnica

La técnica es una expresión de la capacidad creativa del ser humano como ser que es, creado a imagen y semejanza de Dios. Desde un punto de vista filosófico, la técnica es un arte a través del cual la inteligencia humana se integra en la materia para producir un artefacto con el fin de mejorar la belleza y el bienestar de la vida humana. «La técnica —escribe Benedicto XVI— es un hecho profundamente humano, y vinculado a la autonomía y libertad del hombre. En la técnica se manifiesta y confirma el dominio del espíritu sobre la materia».3

La técnica manifiesta, por un lado, creatividad, inteligencia e imaginación, pero, por otro, expresa su indigencia, puesto que, en principio, el artefacto viene a suplir alguna carencia, alguna limitación humana.

La actividad técnica es, en cualquier caso, una actividad humana que modifica el mundo material, pero también al mismo ser humano. Juan Pablo II define la técnica como un conjunto de instrumentos de los que el hombre se vale en su trabajo. La llama también, esa aliada del trabajo, aunque a veces reconoce que puede convertirse en adversaria de la persona y de su desarrollo pleno.

«La técnica —escribe Benedicto XVI— permite dominar la materia, reducir los riesgos, ahorrar esfuerzos, mejorar las condiciones de vida. Responde a la misma vocación del trabajo humano: en la técnica, vista como una obra del propio talento, el hombre se reconoce a sí mismo y realiza su propia humanidad. La técnica es el aspecto objetivo del actuar humano, cuyo origen y razón de ser está en el elemento subjetivo: el hombre que trabaja».[4]

Crítica de la ideología tecnicista

Benedicto XVI valora la técnica, pero critica la ideología tecnicista del mismo modo que respeta y aprecia el conocimiento científico, pero toma distancia del cientismo.

La diferencia entre la técnica y la ideología tecnicista es decisiva. La técnica se refiere a la herramienta, al artefacto construido con el ingenio y las manos, mientras que la ideología tecnicista constituye una ideología que idolatra la técnica hasta tal punto que se puede definir como una forma de fe centrada en el poder absoluto de la técnica y en su capacidad de instaurar, en el futuro, un paraíso en la Tierra.

El papa emérito lleva a cabo una crítica de la ideología tecnicista. Critica la visión unidimensional y autosuficiente de la técnica y la creencia según la cual ésta posee la capacidad para satisfacer la inquietud fundamental que atraviesa el ser humano y de garantizarle una perpetua felicidad en este mundo. Esta absolutización de la técnica incurre en el error de olvidar la finitud y la contingencia como rasgos definitorios de la condición humana.

La fe ciega en las posibilidades de la técnica es una forma de fe que carece de un fundamento objetivo, y es justamente esta creencia ideológica objeto de crítica en los textos de Benedicto XVI.

«El desarrollo tecnológico —escribe Benedicto XVI— puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre

se pregunta sólo por el cómo, en vez de considera los porqués que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas».[5]

En *Caritas in veritate* Benedicto XVI analiza la globalización de la ideología tecnicista, su extensión a lo largo y a lo ancho de todo el planeta como una utopía de sustitución después del declive de las grandes ideologías.

La globalización de la ideología tecnicista genera entusiasmo en las masas, pero comporta, a la vez, graves problemas. La universalización de esta mentalidad implica la occidentalización del mundo y la destrucción de culturas indígenas y minoritarias que se fundan en visiones de la realidad incompatibles con las modernas tecnologías.

La ideología tecnicista jamás es neutra. Impone unos ritmos, una relación entre las personas, un modo de interacción con la naturaleza. Determina el modo de trabajar, de producir y de consumir. Cuando el ser humano guía sus actos por la mentalidad tecnicista, la Tierra y los seres vivos son explotados para conseguir el máximo provecho para el género humano, se instrumentaliza la naturaleza y se extiende la voluntad humana en la naturaleza con el fin de doblegar el determinismo físico a los objetivos humanos.

Contra esta tendencia que convierte al ser humano en una especie de superhombre capaz de manejar y de dominar el mundo a su arbitrio, Benedicto XVI recuerda que el ser humano no es el propietario de la creación ni una excepción en ella, sino una criatura del universo dotada de inteligencia y de libertad, capaz de amar y de darse, lo cual le confiere un rol especial en el conjunto de cosmos, una preeminente responsabilidad.

La mentalidad tecnicista, fundada en el imperativo tecnicista, se convierte en violencia contra la naturaleza, en intromisión en su misma raíz. Esta mentalidad promete control, reducción de la incertidumbre, medios para transformar el organismo natural de una sociedad humana en una organización bien administrada.

«El proceso de globalización —escribe Benedicto XVI— podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma

en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un *a priori*, del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos».6

La identificación entre la bondad y lo útil es una clara expresión del utilitarismo que está en la misma entraña de la mentalidad tecnicista. Desde esta ideología, sólo cuenta lo útil, lo que resulta rentable desde un punto de vista económico. La mentalidad tecnicista está estrechamente unida, pues, al punto de vista economicista que emerge de una determinada interpretación del utilitarismo.

«Esta visión —dice Benedicto XVI— refuerza mucho hoy la mentalidad tecnicista, que hace coincidir la verdad con lo factible. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser. Incluso cuando el hombre opera a través de un satélite o de un impulso electrónico a distancia, su actuar permanece siempre humano, expresión de una libertad responsable».7

La tierra no nos pertenece

En un momento de la encíclica, Benedicto XVI se plantea una serie de interrogantes donde ahonda en las posibles consecuencias de la ideología tecnicista en distintos niveles.

«¿Quién puede calcular —pregunta Benedicto XVI— los efectos negativos sobre el desarrollo de esta mentalidad? ¿Cómo podemos extrañarnos de la indiferencia ante tantas situaciones humanas degradantes, si la indiferencia caracteriza nuestra actitud ante lo que es humano y lo que no lo es? Sorprende la selección arbitraria de aquello que hoy se propone como digno de respeto. Muchos,

dispuestos a escandalizarse por cosas secundarias, parecen tolerar injusticias inauditas. Mientras los pobres del mundo siguen llamando a la puerta de la opulencia, el mundo rico corre el riesgo de no escuchar ya estos golpes a su puerta, debido a una conciencia incapaz de reconocer lo humano. Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal de que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral».[8]

La ideología tecnicista incurre en un grave error: la reducción del ser humano a pura materia. En la base de tal ideología se parte de que la persona es el resultado casual y azaroso de la materia viva, un ser mecánico carente de espíritu, de alma. Esta tesis materialista entra en colisión con la antropología subyacente en la constitución, *Gaudium et spes*, donde el ser humano es definido como una unidad en cuerpo y alma, como un ser capaz de actos libres, de autodeterminarse.

Esta visión unidimensional del ser humano niega su riqueza de la vida interior y parte de la tesis que todo en él puede ser explicado por factores bioquímicos o bien por factores externos, con lo que se disuelve la identidad personal.

«El absolutismo de la técnica —dice Benedicto XVI— tiende a producir una incapacidad de percibir todo aquello que no se explica con la pura materia. Sin embargo, todos los hombres tienen experiencia de tantos aspectos inmateriales y espirituales de su vida. Conocer no es sólo un acto material, porque lo conocido esconde siempre algo que va más allá del dato empírico. Todo conocimiento, hasta el más simple, es siempre un pequeño prodigio, porque nunca se explica completamente con los elementos materiales que empleamos. En toda verdad hay siempre algo más de lo que cabía esperar, en el amor que recibimos hay siempre algo que nos sorprende».[9]

La dimensión espiritual

El ser humano es capaz de trascender la materia, es apto para un tipo de operaciones, de vivencias y de actividades que no pueden explicarse, únicamente, por cuestiones materiales. De ahí la

necesidad de reconocer una dimensión espiritual.

Benedicto XVI nos exhorta a superar esta visión materialista de los acontecimientos humanos y defiende un progreso integral que incluya, además de los aspectos materiales, la dimensión emocional, social y espiritual de la persona. A su juicio, un desarrollo exclusivamente tecnológico no garantiza, para nada, la plenitud del ser humano.

El verdadero desarrollo de las sociedades no sólo exige una mejora ostensible del confort y de los bienes materiales, sino también un desarrollo y una educación de la sensibilidad ética, estética y espiritual, y ello tiene que ver con el cultivo de la dimensión intangible de la personal.

En esta línea, Benedicto XVI escribe: «Una sociedad del bienestar, materialmente desarrollada pero que oprime el alma, no está en sí misma bien orientada hacia un auténtico desarrollo. Las nuevas formas de esclavitud, como la droga, y la desesperación en la que caen tantas personas, tienen una explicación no sólo sociológica o psicológica, sino esencialmente espiritual. El vacío en que el alma se siente abandonada, contando incluso con numerosas terapias para el cuerpo y para la psique, hace sufrir. No hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas consideradas en su totalidad del alma y cuerpo».[10]

La seducción es inherente a la técnica. Atrae al ser humano en la medida en que le promete una instalación en el mundo caracterizada por el máximo bienestar y por la superación de todas sus limitaciones: la enfermedad, el sufrimiento, la decrepitud, incluso la condición mortal.

«La técnica —escribe Benedicto XVI— atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte. Pero la libertad humana es ella misma sólo cuando responde a esta atracción de la técnica con decisiones que son fruto de la responsabilidad moral. De ahí la necesidad apremiante de una formación para un uso ético y responsable de la técnica. Conscientes de esta atracción de la técnica sobre el ser humano, se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser».[11]

La distinción entre lo técnicamente posible y lo éticamente legítimo resulta fundamental en nuestro tiempo, pues no siempre lo que se puede hacer se debe ejecutar.

El papa emérito defiende que el desarrollo tecnológico debe ir acompañado, necesariamente, de un desarrollo de la conciencia ética y, particularmente, de la virtud de la responsabilidad y de una sabiduría práctica, pues si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética de la persona, con el crecimiento del hombre interior no es un progreso sino una amenaza para todos y para el mundo.

El ser humano actual está amenazado por lo que produce, por el resultado del trabajo de sus manos y, más aún, por el trabajo de su entendimiento. Observamos todo tipo de dependencias tecnológicas en los jóvenes y en los adolescentes y esta servidumbre es altamente preocupante. Se trata de poner la técnica al servicio de la persona y no la persona al servicio de la técnica.

El único modo de enfrentarse correctamente a las posibilidades que ofrece la técnica es desde la conciencia. El vertiginoso desarrollo de la tecnología exige el cultivo de virtudes cardinales como la prudencia y la justicia con el fin de evitar que tal desarrollo no vulnere gravemente el entorno natural y que se distribuya correctamente a todos los seres humanos.

El toque de alerta de Benedicto XVI no es baladí, pues observamos que el desarrollo exponencial de la industria tecnológica ha tenido y sigue teniendo graves efectos en los ecosistemas y en su frágil equilibrio, pero, además, constatamos con indignación que estos bienes no son distribuidos de un modo justo, sino que sólo tiene acceso a ellos una pequeña parte de la familia humana. Como dijera Pablo VI, la paz es obra de la justicia, con lo cual, si no existe una distribución justa de los bienes naturales y técnicos, no puede haber estabilidad en la Tierra, ni paz duradera en el mundo.

«Se necesita —escribe Benedicto XVI— tanto la preparación profesional como la coherencia moral. Cuando predomina la absolutización de la técnica se produce una confusión entre los fines y los medios, el empresario considera como único criterio de acción

el máximo beneficio en la producción; el político, la consolidación del poder; el científico, el resultado de sus descubrimientos. Así, bajo esa red de relaciones económicas, financieras y políticas persisten frecuentemente incomprensiones, malestar e injusticia; los flujos de conocimientos técnicos aumentan, pero en beneficio de sus propietarios, mientras que la situación real de las poblaciones que viven bajo y casi siempre al margen de estos flujos, permanece inalterada, sin posibilidades reales de emancipación».12

Un correcto desarrollo de la ciencia y de la tecnología exige, necesariamente, respetar el orden de los valores y, en particular, el sublime valor de la persona. Nunca se debe perder de vista que la persona es un fin en sí mismo, como dijera Immanuel Kant, un ser que tiene un valor inherente, cuya dignidad emana de su ser y no de su obrar.

Capítulo 7
EVANGELIZAR DE NUEVO. LA PARÁBOLA DEL PAYASO

El payaso que llora

En 1968, cuando Joseph Ratzinger era un joven y afamado profesor de teología en la Universidad de Tubinga, publicó un libro decisivo en su trayectoria como teólogo, *Introducción al cristianismo*, un texto que tuvo mucho eco en el ámbito de la teología innovadora.

Así lo expresa Olegario González de Cardedal en la nota preliminar a la traducción castellana: «Este libro del profesor de la Universidad de Tubinga y de la de Ratisbona constituye una de las mejores realizaciones de la teología contemporánea. Es a la vez un símbolo de la conciencia que ésta tiene de sus propios problemas y de la tarea que está llamada a cumplir dentro de la comunidad de creyentes que llamamos Iglesia».[1]

En el primer capítulo, Joseph Ratzinger se refiere a la conocida parábola del payaso de Søren Kierkegaard. Cita *La ciudad secular* de Harvey Cox, conocido teólogo americano que, a su vez, recoge la parábola en cuestión. En ella se plantea el problema de la comunicación de la fe y la dificultad de articular un lenguaje adecuado para que tal mensaje llegue a su destinatario.

Uno de los problemas más graves que tiene la Iglesia en esta encrucijada histórica es, a mi juicio, hallar los circuitos de comunicación adecuados para conectar con el ciudadano, para ofrecer el tesoro de la fe y su rica tradición multisecular.

Los expertos constatan que los canales tradicionales, las fórmulas clásicas de transmisión de la fe, no son eficientes ni llegan a los ciudadanos actuales, especialmente a los más jóvenes. Este problema de comunicación no es baladí, pues está en juego el mismo proceso de evangelización, la comunicación de la buena nueva a los hombres y a las mujeres de hoy.

La parábola del payaso reza así: «Se cuenta que en Dinamarca un circo fue presa de las llamas. Entonces, el director del circo mandó a un payaso, que ya estaba listo para actuar, a la aldea vecina para pedir auxilio, ya que había peligro de que las llamas llegasen hasta la aldea, arrasando a su paso los campos secos y toda la cosecha. El payaso corrió a la aldea y pidió a los vecinos que fueran lo más rápido posible hacia el circo que se estaba quemando para ayudar a apagar el fuego. Pero los vecinos creyeron que se trataba de un magnífico truco para que asistiesen los más posibles a la función; aplaudían y hasta lloraban de risa. Pero al payaso le daban más ganas de llorar que de reír; en vano trató de persuadirlos y de explicarles que no se trataba de un truco ni de una broma, que la cosa iba muy en serio y que el circo se estaba quemando de verdad. Cuanto más suplicaba, más se reía la gente, pues los aldeanos creían que estaba haciendo su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. Y claro, la ayuda llegó demasiado tarde y tanto el circo como la aldea fueron pasto de las llamas».2

El payaso fracasa estrepitosamente. No logra comunicar su mensaje porque la forma le traiciona. Lo intenta una y otra vez y se entrega con pasión, pero no lo consigue. Si hubiera perdido un poco de tiempo en cambiarse de ropa, habría sido más creíble y los aldeanos se habrían dado cuenta de que el mensaje iba en serio; sin embargo, en boca de un payaso, el mensaje, por muy verdadero que fuera, no tenía credibilidad a sus oídos.

Søren Kierkegaard, mucho antes que McLuhan, muestra, con esta simple parábola, que el «medio es el mensaje» o dicho de otro modo, que no sólo cuenta lo que se dice, sino que cuenta quién lo dice, cómo lo dice y qué credibilidad tiene el emisor.

La cita de Joseph Ratzinger no es baladí. Leída en clave eclesial tiene enjundia. ¿Es creíble la Iglesia cuando comunica su mensaje? ¿Es creíble cuando presenta a Jesús en el mundo? ¿Qué reacción genera en el receptor? ¿Cuál es el principal factor de credibilidad? ¿Por qué aumenta la indiferencia respecto a la fe en los países europeos? ¿Acaso no se utilizan los instrumentos adecuados para hacerla presente en la vida pública?

Me parece urgente tratar de abordar estas preguntas teniendo en cuenta la pérdida de relevancia social del cristianismo en las

sociedades europeas.

Comunicar la belleza de la fe

En el último período de su pontificado, Benedicto XVI defiende la necesidad de una nueva evangelización. Prueba de ello es la creación de un nuevo dicasterio en la Santa Sede precisamente dedicado a esta misión y que preside el obispo y teólogo monseñor Rino Fisichella.

La idea de encauzar una nueva evangelización evoca un problema que se hace especialmente evidente en Europa: la dificultad de transmitir la fe en los países de tradición cristiana, la crisis de credibilidad de la institución y la indiferencia de gran parte de la ciudadanía al mensaje liberador del Evangelio. La fe se desvanece en el viejo continente, pierde presencia social, se hace invisible y ello se debe al intenso y prolongado proceso de secularización que ha tenido lugar en Europa durante los dos últimos siglos. Enfrentarse a ello es el principal reto de la Iglesia en el futuro inmediato.

Benedicto XVI, conocedor de esta realidad, propone, en el último período de su pontificado, impulsar esta nueva evangelización con el fin de hallar los métodos y las formas más adecuadas para comunicar la belleza de la fe a todos los hombres y suscitar el encuentro personal con Jesucristo.

La nueva evangelización es presentada como una ocasión para irradiar el mensaje cristiano en la sociedad de tal modo que éste sea fuente de sentido para los ciudadanos. El papa emérito insiste varias veces en que la fe no se puede ni se debe presentar como un conjunto de normas o de prohibiciones, menos aún como una imposición; sino, ante todo y por encima de todo, como una propuesta, como una propuesta razonable y legítima para dotar de sentido la propia existencia, como un camino de liberación y de felicidad.

El desarrollo de esta nueva evangelización en los países de raíz cristiana exige un riguroso análisis de las condiciones de posibilidad y del contexto cultural, social, político y económico. El arraigo del Evangelio en entornos altamente secularizados plantea unos retos distintos a los que supone comunicar la buena nueva de Cristo en

entornos donde se desconocen radicalmente los valores de la modernidad y el proceso de ilustración de la fe que ha derivado de ella. No se puede, en ningún caso, utilizar la misma estrategia ni la misma metodología.

En el reto de la nueva evangelización, todos los miembros de la Iglesia estamos implicados; todos estamos llamados a ser agentes activos, testigos entusiastas del Evangelio. Es una cuestión de corresponsabilidad que afecta a todas las instancias. Es una tarea común en la que todas las sensibilidades eclesiales y estilos deben aunar esfuerzos para hacer visible la belleza y la verdad de Cristo en el mundo. Éste es, en definitiva, el fin de la misma Iglesia.

UN PROYECTO CON RECORRIDO

Resulta esencial identificar las suspicacias, incomprensiones o prejuicios que puede despertar esta nueva evangelización tanto en el seno de la Iglesia como en el entorno social, cultural y político. Según cómo se lea, se puede interpretar como una corrección de la antigua forma de evangelizar; como una enmienda a lo hecho desde el Concilio Vaticano II hasta el presente. También puede ser interpretada, desde la perspectiva laica, como una forma de colonialismo espiritual o de proselitismo enmascarado.

Para superar ambos escollos, se debe partir del objetivo fundamental de la misma, que ha sido expresado por el mismo Benedicto XVI en estos términos: «Nueva evangelización quiere decir: una respuesta adecuada a los signos de los tiempos, a las necesidades de los hombres y de los pueblos de hoy, a los nuevos escenarios que diseñan la cultura a través de la cual contamos nuestras identidades y buscamos el sentido de nuestras existencias».[3]

Lo que está expresado en este fragmento de los *Lineamenta* es que la evangelización requiere, de entrada, una comprensión de los contextos y de los destinatarios de la misma, y ante todo debe ser formulada como una respuesta a las necesidades más profundas de las personas; particularmente a su necesidad de sentido.

La necesidad de sentido es una constante en el ser humano. Lo expresó bellamente Viktor Frankl con su tesis de la «voluntad de sentido». Todo ser humano, por el mero hecho de serlo, anhela vivir

una existencia con sentido, con significado, una vida bella, buena, verdadera y unitaria, una vida fecunda.

Evangelizar consiste en proponer la «vida en Cristo», identificar un horizonte de sentido personal y único, una razón por la que merezca la pena vivir, más aún, consiste en poner la propia existencia en las manos de Dios.

Para que la evangelización tenga viabilidad, resulta esencial conectar empáticamente con el destinatario, identificar sus necesidades y sus anhelos de felicidad y proponer la palabra revelada de Dios como una propuesta de sentido que transforme radicalmente su vida, la libere de sus servidumbres y la pacifique interior y exteriormente.

Evangelizar no debe interpretarse como una transmisión de imperativos morales ni como un proyecto neoconfesional cuyo fin es cristianizar el universo político. La autonomía de las esferas política y religiosa es fundamental en las sociedades derivadas de la modernidad, pero esta autonomía está llamada a tener relaciones de interdependencia y de permeabilidad, de diálogo constructivo para el bien común.

Benedicto XVI, siguiendo las intuiciones del Concilio Vaticano II, subraya la necesidad de deslindar lo político de lo religioso como dos esferas autónomas y distintas, pero, a la vez, subraya el valor que pueden aportar las tradiciones espirituales en las sociedades modernas y secularizadas.

Sólo puede articularse correctamente la nueva evangelización si se comprenden los nuevos escenarios sociales y culturales, si se auscultan detenidamente los signos de los tiempos y si la Iglesia es capaz de vislumbrar las condiciones de posibilidad de la misma, los intersticios y las opacidades, esto es, los pasillos que permiten conectar el emisor del Evangelio con el receptor del mismo, pero también los obstáculos e interferencias que tendrán lugar en este proceso.

UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

Un dato claramente perceptible en el entorno o contexto de la evangelización es la rápida transformación que ha sufrido el mundo en pocas décadas. La transformación es el rasgo más evidente de

nuestro mundo. Estructuras, instituciones, procesos y sistemas mutan velozmente y todo ello genera angustia, desazón y, a la vez, perplejidad. Como ya se ha escrito, no vivimos en una época de cambio, sino en un cambio de época.

Escribe Benedicto XVI: «Las transformaciones sociales a las que hemos asistido en las últimas décadas tienen causas complejas, que hunden sus raíces en tiempos lejanos, y han modificado profundamente la percepción de nuestro mundo. Pensemos en los gigantescos avances de la ciencia y de la técnica, en la ampliación de las posibilidades de vida y de los espacios de libertad individual, en los profundos cambios en el campo económico, en el proceso de mezcla de etnias y culturas causado por fenómenos migratorios de masas, y en la creciente interdependencia entre los pueblos. Todo esto ha tenido consecuencias también para la dimensión religiosa de la vida del hombre».4

Un segundo dato muy relevante que se detecta en el entorno en el que nos hallamos es la heterogeneidad de situaciones y de destinatarios, lo que significa que el proceso de evangelización debe articularse de un modo heterogéneo y diversificado, pues cada receptor exige un lenguaje y cada contexto requiere de un tratamiento específico.

No es lo mismo hablar de Dios a los universitarios que presentar el Dios del Evangelio en un ámbito social y económicamente muy vulnerable. Esta voluntad de encarnarse en cada situación según el lenguaje y los rasgos del destinatario forma parte de la voluntad pedagógica y educativa de la Iglesia a lo largo de los siglos.

«Mientras que en el pasado —escribe Benedicto XVI— era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas».5

La pluralidad de situaciones exige, pues, un atento discernimiento; con lo cual, hablar de nueva evangelización no significa tener que elaborar una única fórmula igual para todas las circunstancias.

Esta articulación de lo esencial adaptado a cada entorno y situación exige una labor imaginativa, una gran capacidad de

arraigo y de penetración que sólo es posible si se desarrolla la evangelización a través de comunidades creativas que se ayuden mutuamente en tal labor. No basta con la buena voluntad. No basta con las herramientas del pasado. Los entornos culturales y tecnológicos exigen nuevos lenguajes, nuevas estrategias que supongan audacia por parte del emisor.

El anhelo de un mundo justo y pacífico, el deseo de belleza, de bondad, de verdad, de unidad que anida en el corazón de todo ser humano, la necesidad de escapar de una vida vacía y absurda, forman parte de las aspiraciones más profundas de todos los ciudadanos, sean o no creyentes. La nueva evangelización exige un diálogo profundo con todos los ciudadanos, un diálogo, a fondo, sobre lo esencial, sobre lo que verdaderamente importa.

Es fundamental conectar con esta búsqueda de sentido y de belleza, de justicia y de paz, pues esta búsqueda es ya un preámbulo de la fe, un punto de partida de la misma, un lugar de encuentro entre creyentes y no creyentes. Todavía no es la fe en sentido estricto, pero en tal búsqueda hay un indicio de fe, un esbozo de vida espiritual, una predisposición a escuchar.

En este sentido, la crisis global que padecemos y el derrumbe de las últimas ideologías son un punto de partida que prepara el terreno para una nueva escucha.

Los que buscan sin fe

«No podemos olvidar —escribe Benedicto XVI— que muchas personas en nuestro contexto cultural, aun no reconociendo en ellos el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo. Esta búsqueda es un auténtico "preámbulo" de la fe, porque lleva a las personas por el camino que conduce al misterio de Dios».6

Para poder sembrar la semilla de la fe, es fundamental preparar el terreno para que pueda ser acogida en su seno, pueda arraigar y, finalmente, crecer y ganar altura. Preparar la tierra es la condición de posibilidad. Si la semilla es muy bella y muy potente, pero se vierte en una superficie impermeable, estéril, seca y pedregosa, no subsistirá y todo su potencial se perderá.

La búsqueda espiritual es un punto de partida, un principio de

vida interior. La nueva evangelización requiere de un delicado cuidado de los entornos, una atención a la sed espiritual que emerge en ámbitos profanos de la sociedad, una comprensión de la nostalgia de Dios que hay en todo ser humano, su deseo de vivir una vida noble y con sentido, de hallar una razón por la cual merezca la pena darlo todo.

«Los creyentes —escribe Benedicto XVI— también debemos llevar en nuestro corazón a las personas que se consideran agnósticas o ateas. Cuando hablamos de una nueva evangelización, quizás estas personas se asustan. No quieren verse convertidas en objeto de misión, ni renunciar a su libertad de pensamiento y de voluntad […]. Tenemos que preocuparnos de que el hombre no arrincone la cuestión de Dios, cuestión esencial de su existencia. Tenemos que preocuparnos de que acepte la cuestión y la nostalgia que en ella se esconde».7

Proponer a Cristo en el mundo significa superar la tendencia a la privacidad, dar testimonio de Él en la vida pública de tal modo que sea presentado como un horizonte de vida creíble y razonable, como una propuesta que libera y pacifica; como un acontecimiento que transforma a la persona y a las comunidades.

Evangelizar es, al fin y al cabo, propiciar este encuentro, suscitarlo, crear las condiciones para que tenga lugar. El encuentro no depende, en último término, del fiel cristiano, pero puede propiciarlo y sugerirlo con palabras y gestos, con su propia experiencia. El encuentro depende, en último término, de Dios.

Si el receptor de la evangelización detecta que el cristiano vive su fe como una fuente de felicidad y de paz; si observa que tal experiencia le transforma y le da serenidad, el receptor experimentará interés y deseo de vivir este encuentro; sentirá ilusión por dejarse hallar por Dios.

La alegría y el entusiasmo, que nacen de las profundidades del ser, no se pueden imponer; tampoco se crean artificialmente. Se manifiestan espontáneamente, por convicción. La nueva evangelización requiere de cristianos que sean capaces de irradiar este entusiasmo en la sociedad, el entusiasmo que emana de sentirse amado incondicionalmente por un Dios cuya naturaleza es amar. No andaba nada equivocado Friedrich Nietzsche cuando decía que los cristianos serían más creíbles si fueran más alegres.

La humildad, punto de partida

La humildad debe ser el punto de partida de la evangelización. Y ella exige el reconocimiento de los límites, el reconocimiento de los errores del pasado y de las oscuridades y pecados que sufre la Iglesia.

En este sentido, me parece especialmente lúcido el punto quinto del *Mensaje final del Sínodo para la nueva evangelización* que tuvo lugar en Roma durante el mes de octubre del 2012. Se puede leer en él: «Hemos de reconocer con humildad que la miseria, las debilidades de los discípulos de Jesús, especialmente de sus ministros, hacen mella en la credibilidad de la misión. Somos plenamente conscientes, nosotros los obispos los primeros, de no poder estar nunca a la altura de la llamada del Señor y del Evangelio que nos ha entregado para su anuncio a las gentes. Sabemos que hemos de reconocer humildemente nuestra debilidad ante las heridas de la historia y no dejamos de reconocer nuestros pecados personales».

Este acto de contrición puede extenderse a toda la comunidad de fieles. También los laicos debemos pedir perdón por nuestras contradicciones y por las formas adulteradas que tenemos de vivir y de presentar el Evangelio en la sociedad, por nuestros silencios, miedos, debilidades y falta de coherencia y de responsabilidad.

La historia enseña que determinadas formas de evangelizar en tiempos pretéritos y no tan pretéritos no sólo no han sido coherentes con el mensaje humanista y liberador de Evangelio, sino completamente contradictorios con su letra y espíritu.

Tomar conciencia de ello es fundamental para no reiterarse en el error, para aprender del pasado y optar por una presentación amable, razonable y liberadora. De ahí el valor que tiene lamentarlo públicamente y solicitar humildemente perdón, pues la credibilidad presente y futura de la Iglesia depende, en gran parte, de este acto de contrición y de esta firme voluntad de actuar imitando a Jesús, poniendo en el centro de la vida eclesial el Evangelio.

Capítulo 8
CLAVES PARA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Un escenario plural

Al escribir estas líneas, todavía no ha sido publicada la exhortación postsinodal del Sínodo de los Obispos que tuvo lugar en el otoño de 2012 y que versó sobre la nueva evangelización. Muy probablemente se podrán leer en ella las claves para esta nueva evangelización. Mientras tanto me parece oportuno identificar algunas claves, a título personal, para llevar a cabo esta misión.

Éste es uno de los retos decisivos que tiene la Iglesia en el mundo y, particularmente, en Europa. Benedicto XVI afirma que los cristianos en Europa serán una pequeña minoría como lo fueron en sus inicios, pero que esta minoría está llamada a ser creativa, es decir, debe tener la capacidad de comunicar de un modo audaz, razonable y entusiasta la fe que anida en ella. El reto es enorme.

Persiste en la Iglesia europea una mentalidad de cristiandad, pero el mundo ha cambiado de un modo vertiginoso. La Iglesia necesita salir fuera de sí misma, pero las estructuras eclesiales y, muy a menudo, mentales, no se han adaptado a los nuevos tiempos y todavía no están preparadas para tal misión. Quizá se necesita una organización más similar a las iglesias de los primeros apóstoles. Es decisivo para esta nueva evangelización cambiar el chip y ello implica, necesariamente, una conversión estructural, mental y organizativa de las nuevas iglesias para adecuarlas a la nueva evangelización. Urge «un nuevo ardor, nuevos métodos, nuevas expresiones», como decía Juan Pablo II.

Un primer dato que se debe tener en cuenta a la hora de evangelizar es la pluralidad inherente a las sociedades posmodernas. La pluralidad es fruto de la libertad de pensamiento, de creencias y de asociación, una expresión de normalidad democrática y de madurez social.

El espacio público es de todos, no pertenece a ningún grupo humano ni a ningún credo o ideología. Es el lugar en el que se manifiesta la pluralidad ciudadana y, como tal, es un espacio que suscita reflexión y disposición. La libertad de pensamiento, de creencias y de expresión que fundamenta las sociedades abiertas hace que el espacio público sea, verdaderamente, un lugar plural en el que interaccionan formas de pensar y de creer muy diferentes unas de otras.

La gestión de esta pluralidad de forma pacífica y armónica no es fácil. En ocasiones se suscitan conflictos de valores y tensiones que requieren de maestría y prudencia en su resolución. La pluralidad de opciones espirituales y religiosas estimula el pensamiento, pero también la tendencia de algunas a convencer a las otras. En este contexto, la búsqueda de la inteligibilidad de la opción cristiana se presenta como un ejercicio totalmente necesario.

Creyentes, agnósticos y ateos disponemos del mismo instrumento discursivo, de la propia racionalidad y de sus propios saberes, sin que ningún creyente pueda pretender que su razón y sus argumentos estén más sostenidos por Dios o más cerca de la verdad que los de un no creyente.

Benedicto XVI, como se ha visto, subraya especialmente el valor de la razón como lugar de encuentro y de diálogo, como instrumento común a todos, más allá de las legítimas convicciones de fe de los ciudadanos. De ahí su interés en subrayar el carácter razonable que posee la fe y de estrechar lazos de diálogo y cooperación con el humanismo laico.

UNA FE ADULTA

La irradiación de la fe en un contexto plural exige, por parte del creyente, madurez espiritual y capacidad autocrítica. Sólo si es capaz de ahondar en su propia experiencia y de comprender el valor que aporta la fe en su vida, en su trabajo, en sus relaciones sociales, podrá comunicarlo en la esfera pública sin complejos ni temores.

La fe cristiana, tal y como la concibo, es la libre acogida de la iniciativa divina. Creer posee un contenido concreto, es la respuesta debida a este Dios otro, cuyo amor le lleva a enviar a su único hijo para que se convierta en un hombre como nosotros. Consiste en

creer en Cristo, en conocer y reconocer, en el espíritu, a Dios mismo presente en medio de nosotros.

El acto de fe es libre y razonable. Es una decisión y un acto de inteligencia. Entrar en la fe es dejarse situar, en la ruta humana, frente a horizontes infinitos y encontrar al mismo tiempo puntos de referencia que ayuden a orientarse. Significa verse gratificado por esta nueva libertad que ofrece el descubrimiento de la verdad y de sus exigencias.

La verdad de la fe no es una verdad de carácter científico, matemático, que se pueda contrastar empíricamente. Es una vivencia interior, es realmente el Dios escondido quien se revela, pero su ser y su amor se sitúan siempre más allá de nuestras categorías mentales.

Esta apertura al misterio de Dios se manifiesta de forma extraordinaria en la cruz. Dios se revela, pero a través de signos que reclaman nuestra inteligencia y, sin embargo, respetando nuestra libertad. En un signo hay suficiente claridad para que nuestra respuesta sea razonable y justificada y existe, a la vez, la suficiente indeterminación para que esta respuesta no sea fruto de una imposición. Los caminos que Dios propone para que le conozcamos, o los que podemos seguir para encontrarlo, no son todos de la misma naturaleza.

Escribe Benedicto XVI: «Es propio del misterio de Dios actuar sin hacer ruido. Sólo poco a poco Él construye en la gran historia de la humanidad su historia. Se hace hombre de tal forma que puede ser ignorado por los contemporáneos, por las fuerzas determinantes de la historia. Sufre y muere, y como resucitado, quiere llegar a la humanidad solamente a través de la fe de los suyos a quienes se manifiesta. Continuamente Él llama suavemente a las puertas de nuestros corazones, y si se las abrimos, lentamente, nos hace capaces de "ver".

»Y sin embargo, ¿acaso no es por ventura precisamente éste el estilo divino? No someter con la fuerza exterior, sino dar libertad, dar y suscitar amor».[1]

La experiencia cristiana oscila entre la búsqueda y el encuentro. La búsqueda misma es ya un encuentro inicial. Escribe san Agustín. «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no te encuentre».[2] El creyente experimenta dentro de sí

mismo un eco de alguien que le ha dado el ser y le ha llamado a un encuentro más profundo.

Entendida de este modo, la fe es el resultado de un diálogo, expresión de una audición, de una recepción y de una respuesta. No es un grito desesperado ni una salida por la tangente. El creyente adulto, en tanto que oyente de la palabra, es capaz de responder a ella con su existencia.

Para que la fe sea un don que dé frutos, tiene que ser una acogida consciente, libre y responsable. El creyente no puede permanecer menor en el ámbito de la fe, sino que tiene que llevar sus responsabilidades. La propia fe no puede permanecer heredada, sino que tiene que ser una opción personal, independiente y eficiente en la vida pública y privada.

Camino de liberación, de pacificación y de felicidad

La nueva evangelización debe presentarse, a mi juicio, como un camino de liberación, de pacificación y de felicidad. Nos guste o no, nos encontramos invadidos por el deseo de plenitud, por el deseo de dar un sentido a la existencia. Es el deseo de vivir plenamente y para siempre en una calidad de existencia que incluya la alegría de amar y de ser amado. Este deseo es absoluto y es la huella vacía de nuestra vocación más profunda.

La autorrealización es uno de los objetivos fundamentales en las sociedades ricas. Ser una persona en plenitud es autorrealizarse, alcanzar los objetivos, los sueños y los planes que uno mismo ha diseñado y pensado. Fracasar en la autorrealización significa frustrarse radicalmente como persona. El cristianismo es un camino legítimo de autorrealización, un camino para hacer realidad los propios sueños. Dado que en el cristianismo se puede encontrar la autorrealización personal y, por consiguiente, la felicidad, es coherente presentarla como una buena noticia en nuestra sociedad.

La opción cristiana incluye una promesa de plenitud y de realización personal, pero desde el descentramiento, no poniendo el yo en el centro, sino en la periferia y actuando desde la lógica del don generoso. Desde esta opción, la realización más excelsa de la persona radica en su respuesta libre a la llamada de Dios que, como una voz interior, le transforma interiormente.

La fe promete plenitud de vida y alegría para la persona, pero no hace derivar la autorrealización del éxito de los propios proyectos. El cristiano se deja dictar los objetivos más profundos de su vida por Dios y trata de hacer presente esta llamada en su vida personal y profesional. El centro es Dios y no el yo. Dios acoge a todos: también a los fracasados, a los que han naufragado en sus proyectos personales. Da paz y es fuente de una inmensa serenidad sentirse acogido incondicionalmente por Dios incluso a pesar de los fracasos, errores y miserias personales.

Desde la opción cristiana, lo que colma de sentido la vida humana es el seguimiento de Jesús, vivir como él vivió. La nueva evangelización tiene, al fin y al cabo, como misión, despertar esta posibilidad en las personas, mostrar cómo este seguimiento es fuente de plenitud y de realización personal. La fe es la respuesta a una llamada de Dios que configura un horizonte nuevo en la vida personal.

La pregunta por el sentido de la vida no tiene una respuesta científica, pero puede iluminarse desde la experiencia de fe, a partir del acto de creer. No es evidente que la vida tenga algún sentido. Tampoco lo es que sea un absurdo. Creer es someter toda la persona a Dios, con humildad y confianza, con entrega y obediencia, en pensamiento y en obras. La respuesta adecuada y esperada por Dios es la fe. De esta manera alcanza la revelación su fin propio, siempre que se llegue a un encuentro personal entre el hombre y Dios.

La fe jamás debe interpretarse como causa o medio de esclavitud espiritual o social; sin embargo, muchos ciudadanos la perciben de este modo. Jesús dijo: «En adelante ya no os llamaré siervos, porque el siervo no conoce lo que hace su señor. Desde ahora os llamo amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre».3 Y san Pablo escribe: «Para que seamos libres, nos ha liberado Cristo… Es cierto, hermanos, que habéis sido llamados a la libertad».4

La fe, asimilada rectamente y vivida con coherencia como una opción personal, es la mejor educadora de la libertad humana, porque al contemplar a Dios, su creador y redentor, que le ha dado la existencia a su imagen y semejanza y le ha llamado a su propia vida y felicidad, la persona descubre las verdaderas raíces de su dignidad y de su libertad.

Finalmente, el proyecto de nueva evangelización sólo puede encauzarse correctamente si se utiliza como principal instrumento de comunicación el diálogo.

El diálogo es inherente a la opción cristiana, no es un factor accidental ni un ejercicio colateral. Como creyentes, estamos llamados a dialogar, a escuchar a Dios, a escuchar a los hermanos de la comunidad y a prestar atención a todos los seres humanos, indistintamente de lo que piensen.

«¿Qué es el diálogo? —se pregunta Joseph Ratzinger—. No hay diálogo simplemente porque "se habla". La pura charlatanería es la ruina y el fracaso del diálogo. El diálogo se da allí donde la palabra va acompañada de la escucha y donde, en la escucha, tiene lugar el encuentro, y en el encuentro, la relación y en la relación la comprensión, como profundización y transformación de la esfera del ser».5

Dialogar significa ver al otro en la totalidad de su identidad y de su personalidad individual y social, con todas sus conexiones religiosas y culturales. Por ello, la primera condición del diálogo consiste en el esfuerzo de conocer al otro en su globalidad. La segunda condición consiste en el esfuerzo de conocer al otro tal y como él se comprende y se valora, y no a través del filtro de prejuicios y de apriorismos históricos y personales.

El conocimiento del otro consiste en enriquecerse con el patrimonio que él trae. Este interés dirigido al interlocutor no significa, de ninguna manera, una renuncia al propio patrimonio. No significa tampoco sacrificar la fe. Significa, más bien, enriquecer la fe con una dimensión que ya se encuentra en la lógica inmanente al amor cristiano.

El diálogo impone al creyente un deber nada fácil. Exige que quien se pone en diálogo se conozca bien a sí mismo, tenga ideas claras y precisas, sea consciente de la propia identidad y determine, exactamente, la función y el servicio que puede prestar a la comunidad. Si no se conoce bien, quien se pone a dialogar corre el riesgo de perder su personalidad o de perder el dolor de cualquier identidad que le sea ofrecida. No tendrá una personalidad estable, capaz de instaurar un verdadero diálogo. De aquí deriva el deber de

tomar conciencia de sí mismo, de estar informado sobre el propio patrimonio y de conocer la fe que define la personalidad del creyente, ya sea como individuo, ya sea como miembro de la comunidad.

El diálogo requiere, ante todo, de una mente abierta y positiva. No basta con tener capacidades o títulos universitarios. Estos últimos se pueden utilizar positivamente y de ello resultará un conocimiento enriquecido. Desgraciadamente, pueden ser utilizados también de una forma negativa y errónea y el resultado será un mayor cegamiento hacia el otro. La ignorancia hunde al ignorante en su fanatismo de tal modo que la potencialidad de fe y de amor se transforma en fuerzas de odio y de agresión. Cuando el creyente desnaturaliza la búsqueda de Dios en un interés o ambición humana, la fe se convierte en el punto de partida de progresivas injusticias físicas y morales.

El diálogo protege al creyente de este gran peligro, el de la explotación de un principio religioso para justificar la agresión al prójimo. Libera al interlocutor del complejo de grupo, por pequeño o grande que sea, del complejo de querer afirmarse a pesar de todo y contra todo. El diálogo, en fin, ofrece un remedio para que la pertenencia religiosa y la fidelidad al credo no se transformen en sectarismo o en cualquier otra desviación.

LA COHERENCIA DE LA VIDA, FUNDAMENTO DE LA AUTORIDAD

La llamada de Jesús a su seguimiento es una exigencia total con respecto a los hombres. Sólo la coherencia de vida es digna de fe; sólo el testimonio es creíble. La crisis de confianza que socava los cimientos de nuestra sociedad y también de la Iglesia exige creyentes coherentes, dispuestos a vivir la fe con todas sus consecuencias, pues el único camino para recuperar la confianza y de ganarse, de nuevo, la autoridad moral es la coherencia de vida, la transparencia entre el pensar y el obrar, entre el discurso y la acción.

El encuentro de Jesús con el joven rico (Marcos 10, 17-22) expresa, con claridad, el compromiso cristiano. Este pasaje desempeña un papel muy importante en la cuestión de los llamados consejos evangélicos. La intención de Jesús con respecto a este

hombre rico, que es un honrado buscador del reino de Dios, es desde un principio algo unitario. Le desea sumar entre sus seguidores, llevándolo de esta manera al reino de Dios.

Él ha comprendido muy bien que la riqueza es su impedimento para conseguir la vida eterna. La respuesta de Jesús al joven rico no es un mandamiento obligatorio para todos, sino que llama a este hombre en concreto de una manera especial a que le siga, tal y como entonces estaba constituido el discipulado de Jesús, pero nos da a todos un criterio al considerar lo que Jesús le exige a él personalmente en lo tocante a su seguimiento.

En este sentido, tiene validez no sólo para los discípulos de Jesús, en el sentido estricto, sino para todo cristiano, pues cada cristiano está llamado a seguirle de algún modo, aunque su manera de vivir no sea la misma que la de los discípulos de aquel tiempo. El seguimiento de Cristo exige una realización concreta, vivamos en el mundo o en el claustro, cumplamos nuestro servicio en el mundo como laicos o como sacerdotes.

Desde esta exigencia radical que emana del Evangelio, es posible presentar en términos actuales la propuesta cristiana y, a través de ella, ofrecer un horizonte de sentido al hombre de nuestra cultura.

Escribe Joseph Ratzinger, antes de ser elegido papa, el 1 de abril del 2005: «Lo que necesitamos en este momento de la historia son hombres que, a través de una fe iluminada y vivida, hagan que Dios sea creíble en este mundo. El testimonio negativo de cristianos que hablan de Dios y viven contra Él ha oscurecido la imagen de Dios y ha abierto la puerta a la incredulidad. Necesitamos hombres que tengan la mirada fija en Dios, aprendiendo ahí la verdadera humanidad. Necesitamos hombres cuyo intelecto sea iluminado por la luz de Dios y a quienes Dios abra el corazón, de manera que su intelecto pueda hablar al intelecto de los demás y su corazón pueda abrirse al corazón de los demás».6

Sengunda parte

OTEAR EL HORIZONTE. LA ARTICULACIÓN DE UN HUMANISMO GLOBAL

Capítulo 1
UN HUMANISMO GLOBAL PARA UN MUNDO GLOBAL

Urge un nuevo humanismo

Una de las tareas más urgentes que, a mi modo de ver, tiene que articular la Iglesia en esta encrucijada histórica en la que se halla es la de inspirar un nuevo humanismo de carácter global, cuyo centro de gravedad sea la defensa del valor eminente de todo ser humano, de su dignidad inherente, más allá de sus rasgos externos, orígenes, raza o condición religiosa.

La defensa de lo humano no es una tarea única ni exclusiva de la Iglesia; pero la Iglesia, como tal, debe combatir, con ahínco, las estructuras de pecado, en palabras de Juan Pablo II, que denigran al ser humano y le convierten en un puro objeto de mercancía, en un producto de consumo, en una cosa profana.

Está llamada a propagar y a enseñar este humanismo liberador a todo el mundo y no sólo en el plano de las ideas, sino a través de obras que defiendan esta dignidad inherente. Debe hacerse especialmente presente en los ámbitos de dolor y de sufrimiento, en los valles más angostos de la Tierra, donde apenas llega luz, pues sólo de este modo es un signo visible del Dios liberador. Sin esta dimensión social, la Iglesia carece de legitimidad.

El mundo necesita un nuevo humanismo de carácter global, pues sólo un humanismo puede salvarnos de la catástrofe. El imperialismo de los mercados regulados únicamente por la lógica neoliberal extendida globalmente sólo acarrea injusticia, dolor y desesperación. Una pequeña minoría de ciudadanos se enriquece con la especulación, mientras grandes masas de seres humanos padecen las consecuencias de este perverso orden del mundo. La humanidad requiere de un humanismo global y la Iglesia no puede ignorar este cometido histórico. Cimentada en su tradición

humanista de carácter multisecular, en las palabras y obras de Jesús, está llamada a propagar este nuevo humanismo de carácter global.

La cuestión es si la globalización conllevará, finalmente, el triunfo de un dios-mercado, si la dictadura del economicismo logrará imponer sus parámetros, si el individualismo posmoderno se va a imponer como ideología global dominante o si, por el contrario, la globalización tendrá un rostro humano y hará posible un mundo más justo y solidario.

En el mundo urge un humanismo global capaz de articular una nueva forma de globalización y la Iglesia debe tener un protagonismo decisivo en ello. Necesitamos un pacto por la paz que supere los conflictos entre países y dentro de los propios países; un pacto por la justicia global, por la cultura, que garantice la multiplicidad de culturas locales en el interior del proceso irreversible de formación de un mundo global.

Explorar las condiciones de posibilidad de este humanismo para el siglo XXI es una tarea que alberga muchas dificultades porque, en nuestro presente, no sólo está en entredicho el mismo concepto de humanismo, sino la misma dignidad inherente de todo ser humano.

Esta tesis, la del valor eminente de todo ser humano y la de su lugar especial en el cosmos, para decirlo al modo de Max Scheler, es, precisamente, la que está en cuestión, lo que ha sido intensamente discutida a lo largo de los últimos años y, en particular, en este primer decenio del siglo XXI.

Desde distintas posturas intelectuales, con gran eco mediático, se afirma que tal afirmación no es clara ni evidente, que no existe una superioridad del ser humano, un privilegio de derechos para él. Tal sospecha, que dinamita uno de los presupuestos filosóficos de la cultura occidental, no puede ser ignorada, menos aún, despreciada. Merece una respuesta clara y razonable, puesto que sólo de ese modo tiene sentido defender el humanismo global que está llamada a propagar la Iglesia. La batalla, pues, se juega, en primer lugar, en el terreno de las ideas.

EL DESPERTAR DE LOS HUMANISMOS

La hecatombe de la Primera Guerra Mundial y la posterior llegada

de la Segunda Guerra Mundial suscitó una fuerte eclosión de los humanismos. La violación sistemática de los derechos humanos, la explotación de hombres, de mujeres y de niños, la persecución de seres humanos por su condición racial y las fábricas de la muerte y el genocidio y propiciaron una reflexión filosófica sobre la dignidad de lo humano y sobre lo que debe ser preservado en cualquier circunstancia. La expresión más evidente de ello fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos, firmada en el Palais Chaillot de París el 10 de diciembre de 1948.

La reacción frente a la barbarie, la sinrazón y el mal radical generó un fuerte movimiento humanista, donde confluyeron pensadores de escuelas y de tradiciones muy alejadas, incluso opuestas, pero que vieron en la defensa de lo humano un lugar común, una exigencia mínima de carácter transversal.

Entre estos humanismos, cabe recordar el humanismo existencialista, el marxista y el cristiano, sin descuidar la aportación de figuras individuales que, procediendo de escuelas como el psicoanálisis o el positivismo, se unieron también en la defensa de la dignidad del ser humano.

La situación actual es distinta a la de aquel momento histórico porque apenas existen *ismos* ni una conciencia generalizada de la necesidad de defender lo humano por su valor objetivo, pero urge un humanismo global, una toma de conciencia de la situación crítica en la que se halla el mundo y un cambio de paradigma que ponga en el centro de la historia a la persona, a su dignidad inherente. Está naciendo una nueva conciencia.

Si desde el humanismo se ubica al ser humano en el centro del cosmos y se le dota de un valor superior a cualquier otra entidad, desde el antihumanismo, su tesis opuesta, el ser humano es considerado una expresión más de la naturaleza, una manifestación tardía y destructiva, carente de relevancia.

De este modo, el ser humano es la resultante de una serie de estructuras, pero carece de una identidad en sí mismo. Se trata de estructuras que no son evidentes ni superficiales, que no se perciben y que limitan y coaccionan la acción humana.

El nuevo humanismo debe enfrentarse a dos enemigos intelectuales de gran envergadura: el biocentrismo y el posthumanismo. En el primer caso, se niega el valor eminente de la

persona; en el segundo, se afirma que el ser humano debe ser superado tecnológicamente.

La batalla contra el biocentrismo

El ser humano es concebido, desde el biocentrismo, como una expresión tardía y destructiva de la vida. Desde este planteamiento, la vida es el centro de gravedad, lo que realmente tiene valor, y el ser humano una expresión efímera y tardía de la vida. Desde esta perspectiva, el antropocentrismo nos ha conducido a una comprensión instrumental de la naturaleza, a la explotación indiscriminada de la misma y a una situación de saturación de consecuencias irreversibles. El error ha sido situar al ser humano en el centro del universo, como la medida de todas las cosas, en palabras de Protágoras.

Lo que postula el biocentrismo es la defensa de la vida, de toda forma y expresión de vida, en un plano de igualdad. La expresión militante del biocentrismo se halla en la ecología profunda. Ésta se define a sí misma como tal por considerar que es profunda al promover un giro copernicano, revirtiendo la forma de entender el mundo al promover una igualdad de todos los seres vivientes, incluidos los humanos. Desde él se rechaza, pues, lo que se considera una de las causas de la crisis medioambiental: la superioridad del ser humano sobre la naturaleza surgida del mandato bíblico.

El gran giro de esta forma de pensar consiste en desplazar a la persona como centro de la creación. Por deducción lógica, sus partidarios concluyen que, dado que la naturaleza ha sido dañada por la acción del ser humano, es necesario compensar esta situación permitiendo el florecimiento de otras especies.

Más allá del biocentrismo radical, está el biocentrismo moderado, desde donde se considera que todos los seres vivos son dignos de consideración moral, aunque puedan jerarquizarse. Frente al biocentrismo extremo, el moderado es capaz de establecer una manera de resolver las problemáticas derivadas de la ponderación en la importancia de la vida de seres diferentes. Si bien es cierto que el ser humano no puede pasar por la vida sin aniquilar a otros seres vivos, hay múltiples vías para minimizar el daño y la

devastación que causa. El ser humano es portador de una especial responsabilidad moral en virtud de su capacidad técnica y científica de destruir la vida de la Tierra.

No cabe duda de que desde el humanismo, sea o no cristiano, no pueden compartirse tales posiciones que implican un desprecio por la dignidad de la persona. Desde el humanismo se trata de poner todo el empeño posible, con todos los recursos disponibles, en el desarrollo de políticas medioambientales que contemplen las necesidades de las personas concretas, especialmente de los más vulnerables. Del humanismo emerge una política que tiene como fin promover un desarrollo con justicia y equidad, satisfaciendo las necesidades de millones de seres humanos que requieren educación, salud y bienestar general, y asegurando una adecuada protección de la naturaleza para las generaciones venideras.

La batalla contra el posthumanismo

«Posthumanismo» es un término vago usado de manera plural en esta primera década del siglo XXI. El posthumanismo parte de la tesis de que el yo es histórico y que se construye mediante las relaciones sociales, las prácticas, los discursos y las instituciones y que está inmerso en la realidad social. Los posthumanistas consideran que la técnica es un medio para conseguir un mayor control sobre el mundo natural, sobre nuestros cuerpos y para la misma evolución, garantizando mayores opciones para nuestra vida y permitiéndonos diseñar nuestros cuerpos, nuestro mundo y la dirección del desarrollo de la especie.

Uno de los máximos representantes de esta corriente, que ve en la técnica una herramienta de liberación y de progreso capaz de transformar la estructura más íntima del ser humano y hacerle mejor por medios tecnológicos, es el filósofo alemán Peter Sløterdijk. Pone en entredicho el valor de los libros y de la educación para cambiar la faz del ser humano e insinúa cómo a través de las técnicas aplicadas a la vida será posible vencer barreras y superar límites que el viejo humanismo no permitía ni siquiera contemplar.

El ser humano deja de ser *sacra res*, bella expresión de Séneca, para convertirse en un objeto maleable que puede programarse y

diseñarse para conseguir fines nobles.

El posthumanismo de Peter Sløterdijk abandona el teocentrismo antiguo, propio del medievo, pero también se separa del humanismo antropológico de la modernidad, heredero del Renacimiento, y toma otros ejes: suplanta la diferencia entre lo natural y lo cultural, plantea los derechos civiles de las máquinas y se refiere a un código antropotécnico para la selección de nuevas formas del ser humano a través de la manipulación genética.

El provocativo pensador alemán que suscita, ahí donde expone su pensamiento, tanto filias como fobias, rompe tabúes y se refiere directamente a la crianza de seres humanos y al diseño de sus estructuras genéticas. Ésta es la idea que sugiere sutilmente en su conocido ensayo *Normas para el parque humano*, un comentario a la *Carta sobre el humanismo*, de Martin Heidegger, que suscitó un intenso debate en Alemania y una agria y dura polémica intelectual con Jürgen Habermas.

Desde el posthumanismo se concibe al ser humano como un equipo técnico y se cree que las nuevas herramientas tecnológicas pueden promover un pensamiento en comunidad. Según Peter Sløterdijk, se debe prescindir de una interpretación humanista del mundo porque los hombres necesitan relacionarse entre ellos, pero también con las máquinas, los animales y las plantas, y deben aprender a tener una relación polivalente con el entorno.

El biocentrismo y el posthumanismo constituyen dos anillos de una misma cadena que tiene como objetivo disolver el humanismo y la idea de hombre que está latente en él. La emergencia de estos sistemas de pensamiento no es nada marginal y la reconstrucción del humanismo debe tener a tales ideologías como interlocutores válidos.

DIGNIDAD, EQUIDAD E INTERDEPENDENCIA

La formulación de este humanismo global que el mundo necesita con urgencia tiene que pivotar, a mi modo de ver, sobre tres ideas clave que, unidas, constituyen un triángulo que actúa a modo de pilar.

Estas tres tesis latentes e irrenunciables de este humanismo inspirado en el Evangelio son la defensa de la sublime dignidad de

la persona, la equidad en la dignidad de todos los seres humanos y la idea de interdependencia y la contingencia que emana del concepto bíblico de creación.

Más allá de los intentos de nivelar y de confundir, de homologar y de deshacer las jerarquías, resulta esencial articular un discurso racional a favor de la riqueza de la persona y justificar su valor ético y jurídico especial. En esta tarea no basta con identificar las propiedades de los brutos que más se asemejan al ser humano y establecer puentes y analogías, sino que hay observar cuál es la esencia del fenómeno humano, sus propiedades más íntimas y como aquéllas explican el desarrollo científico, cultural, religioso y tecnológico de la especie humana en el mundo.

La equidad entre todos los seres humanos, más allá de sus diferencias de raza, género, edad, inteligencia o cualesquiera que sean, constituye una tesis fundamental del humanismo de raíz cristiana que lo sitúa a las antípodas de toda forma de elitismo, de racismo o sexismo. La historia enseña cuáles son las consecuencias de aquellas ideologías que abren una zanja entre los seres humanos, que levantan un muro entre los que se consideran persona y los que no alcanzan tal nivel.

La tesis de la equidad, bellamente expresada en el primer y segundo artículo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), cuya redacción fue liderada por el filósofo católico Jacques Maritain, tampoco es una evidencia para muchos de nuestros contemporáneos. Para algunos, tal equidad debe extenderse también a los artefactos y a los grandes simios, pues observan en ellos rasgos muy similares a la condición humana, mientras que para otros tal equidad no debe reconocerse a determinados grupos humanos, por ejemplos, a los seres humanos no nacidos.

Desde el humanismo global que el mundo necesita, todo ser humano, por el mero hecho de serlo, posee una dignidad inherente que emana de su ser y que tiene que ser respetada más allá de sus expresiones culturales, sociales, sexuales y físicas. Da igual su lugar de nacimiento y su ubicación en el mundo. La Iglesia debe ser el agente motor de la globalización de los derechos fundamentales de la persona, la principal causa motriz de la defensa de su dignidad, pues lo que sucede hoy en el mundo es que existen inmensas áreas

del planeta donde se desprecia el valor de la persona, máxima si es pobre, mujer, niña o anciana.

Toda persona merece ser tratada como un fin en sí mismo. Si es vulnerable por causa de su desarrollo incipiente o de una enfermedad que mutila sus capacidades inherentes, debe ser todavía más respetada y amada, puesto que necesita de la atención de los otros para poder sobrevivir a la dureza de la existencia. La vulnerabilidad física, psicológica, social o espiritual no son un pretexto para descartar el valor de un ser humano, sino un motivo para tener más cuidado de él.

La fundamentación de tal equidad no resulta nada fácil, puesto que lo que se vislumbra *a priori* entre los seres humanos son grandes desemejanzas. Sin embargo, más allá de las apariencias, existe una extraña raíz común, como diría Immanuel Kant, un sistema de necesidades y de posibilidades persistentes, una naturaleza que se expresa en todos los individuos del género humano.

Una tercera idea está en la matriz de este humanismo global y es la interdependencia de todos los seres que configuran el cosmos y su contingencia. Esta tesis emana del concepto de creación. Todo afecta a todo y nada subsiste por sí mismo. La tesis se puede formular del siguiente modo: todo cuanto es podría no haber existido nunca; todo cuanto es dejará de ser. Es, por lo tanto, contingente.

De tal afirmación se deriva una idea clara: el ser humano no se ha dado a sí mismo la existencia. Se halla en el mundo, pero podría no haber existido. Esta contingencia tiene sus consecuencias éticas. El mundo no le pertenece como si fuera una propiedad, tampoco la vida de ningún ser humano, ni siquiera la propia. La existencia es don y, como tal, debe ser cuidada y amada. Esta idea exige respeto y atención hacia toda forma de vida y cuidado por su ser.

Esta tercera idea incluye una segunda versión: todo cuanto existe es interdependiente, lo que significa que una pequeña alteración en una parte afecta al todo. La interdependencia se contrapone directamente a la idea de autosuficiencia. El ser humano depende del entorno, del agua, del aire, en definitiva, del equilibrio ecológico del mundo. Del mismo modo, las otras especies dependen también del círculo de la vida y de la acción humana. Si todo es interdependiente, la acción no puede percibirse de modo

individualista porque tiene siempre efectos para otros, ya sea a corto o a largo plazo.

La idea de interdependencia exige el cuidado de la madre Tierra, como reivindica el teólogo brasileño Leonardo Boff, el equilibrio en las acciones, la responsabilidad en los comportamientos. Sin embargo, de la idea de interdependencia y de equidad no se deriva la idea de igualdad ética o de igualdad jurídica. Todos los seres son contingentes e interdependientes, pero cada uno posee su naturaleza, sus propiedades, su complejidad y su riqueza inherente. El ser humano, precisamente, porque es consciente de su presencia en el mundo, posee un grado de responsabilidad mayor a la hora de gestionar su libertad en él.

En definitiva, urge un nuevo humanismo de carácter global. Hay mucho en juego. No sólo nuestro futuro, sino el futuro de las generaciones venideras. Las traducciones políticas, sociales y educativas de un mundo sin humanismo, del posthumanismo y del biocentrismo radical, son nefastas para la especie humana y acarrean un grave retroceso social. No hay progreso integral sin humanismo, no hay desarrollo pleno de los pueblos sin esta conciencia humanista.

En la construcción de este humanismo planetario se debe partir de un diálogo con todas las tendencias humanistas, sean o no de corte cristiano. El humanismo global que urge en el mundo será permeable o no será. Dicho de otro modo, la iglesia tendrá que establecer alianzas con otros humanismos emergentes, ya sean de signo confesional o no, y buscar complicidades en la defensa del valor inherente de la persona, de la equidad entre todos los seres humanos y a favor del respeto y el cuidado de la Tierra.

Respecto a este último punto, tanto en el magisterio pontificio de Juan Pablo II como, posteriormente, en el de Benedicto XVI, se aportan intuiciones lúcidas para recuperar el sentido de la Tierra como la casa común de toda la familia humana, como un don ofrecido a todos los seres humanos para vivir en paz y armonía.

Este nuevo humanismo global que reclama este mundo global en el que vivimos debe ser, necesariamente, un ecohumanismo, respetuoso con la naturaleza y sus ritmos, pero cimentado en el valor preeminente de la persona como imagen y semejanza de Dios que es.

CAPÍTULO 2 LA HORA DE LOS LAICOS. SER CREÍBLES EN LA PLAZA PÚBLICA

LA RESPONSABILIDAD DE LOS LAICOS

Uno de los retos decisivos de la Iglesia en esta coyuntura histórica tan sumamente grave e incierta en la que se halla, consiste en estar presente, de un modo activo, en el espacio público para irradiar esperanza y consolación.

Para ello es decisivo el papel de los laicos, de los católicos de a pie, de los fieles. Muy frecuentemente se ignora esta presencia o se considera que la Iglesia está constituida, solamente, por los pastores, los presbíteros y por los religiosos. Esta asociación responde a una visión muy sesgada de la Iglesia, a una comprensión preconciliar de la misma, pues la Iglesia, en tanto que pueblo de Dios, es una comunidad de fieles que viven y actúan sostenidos por el Espíritu y que se inspiran en los hechos y en las palabras de Jesús.

El laico no es ni puede ser un sujeto pasivo de la comunidad eclesial. Está llamado a ser testigo de la fe no sólo dentro de los muros de la Iglesia, sino en todos los ámbitos de su vida, tanto en la esfera familiar como en la social y profesional. Es miembro de la Iglesia en pleno derecho, pero también ciudadano del mundo. Sólo si está presente de un modo explícito y anuncia lo que cree con un lenguaje significativo será un signo visible de la Iglesia en el mundo.

En contextos de intensa secularización y de pérdida de relevancia de la fe en la vida pública, el laico está llamado a vivir su fe de un modo explícito, sin imponer sus creencias a nadie, pero con un estilo de vida concorde con el credo que profesa. Sólo así será digno de confianza y no una opción del pasado. El laico es, ante todo, Iglesia, forma parte del pueblo de Dios, para decirlo con la bella expresión de *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, lo cual

significa que la representa ahí donde está, pues la Iglesia no es un lugar físico, sino una comunidad de fe.

Desde el Concilio Vaticano II hasta el magisterio pontificio de Benedicto XVI, pasando por el largo pontificado de Juan Pablo II, se ha desarrollado, a fondo, la misión y el rol del laico tanto en la vida de la Iglesia como en el mundo; se ha subrayado su responsabilidad en la tarea de evangelizar la sociedad y la de ser un agente activo del amor de Dios en el mundo. El siglo XXI exige de los laicos un compromiso firme y una espiritualidad de diálogo, una manifestación explícita de la fe desde la serenidad y desde la benevolencia universal.

Constituye un grave error delegar esta presencia, únicamente, a una parte de la Iglesia. Hay Iglesia dentro y fuera de los claustros, dentro y fuera de las sacristías. Esta presencia en la vida pública plantea muchos retos y exige actitudes de respeto a la pluralidad, pero también audacia y confianza, máxime en contextos de minoría o de persecución, donde es fácil sucumbir a la desidia o, simplemente, abandonar y hacerse invisible.

Esta presencia no debe ser, en ningún caso, una forma de injerencia en el poder o de tentativa de colonizar la vida de las instituciones políticas, sociales o educativas. Debe ser una presencia inspiradora que se haga, especialmente, visible en los lugares de sufrimiento y de dolor, en los ámbitos donde más se necesita el consuelo y la esperanza. Dicho al modo del Evangelio: el laico está llamado a ser sal y luz en el mundo.

Muchos ciudadanos temen la nueva evangelización porque imaginan que es una nueva forma de proselitismo, una ola tipo neoconfesional que se propone homogeneizar la pluralidad, injerirse en la vida social, política y económica para controlar, así, la gestión del poder en ellas. Lo interpretan como una lucha, oculta, por el poder y por el dominio de las instituciones. Sin embargo, nada de eso está en los propósitos y fines de la misma.

Se lee en el punto tercero del *Mensaje final del Sínodo para la nueva evangelización*: «La obra de la nueva evangelización consiste en proponer de nuevo al corazón y a la mente, no pocas veces distraídos y confusos, de los hombres y mujeres de nuestro tiempo y, sobre todo a nosotros mismos, la belleza y la novedad perenne del encuentro con Cristo». Irradiar la fe y comunicar la belleza de la

vida en Cristo es la misión que se propone la nueva evangelización y, para ello, es fundamental la responsabilidad de los laicos, pues su mero testimonio en la sociedad civil es ya una expresión visible de que es posible, viable, legítimo y razonable vivir la fe en el mundo.

Una nueva conciencia laical

Desde mi punto de vista, es esencial desarrollar y promover una nueva conciencia laical que se traduzca en nuevas formas de compromiso y de implicación más firmes y prósperas.

Históricamente, se ha definido la figura del laico de un modo negativo, no por lo que le caracteriza, sino por lo que no es. Se ha dicho de él que es un miembro de la Iglesia que no es ni clérigo ni pertenece al estamento religioso. Se ha llegado a decir que es aquel miembro que no tiene vocación religiosa, cuando, de hecho, ser laico es una forma de vivir la vocación cristiana, una manera de responder a la llamada de Dios dentro de la propia Iglesia y dentro del mundo.

Esta definición del laico es pobre porque no dice propiamente lo que es, sino lo que no es. Ser laico es un modo positivo de ser en el mundo y en la Iglesia.

A lo largo del siglo xx y, en particular, durante el Concilio Vaticano II, se desarrolló una teología del laicado que, en cierta manera, asentó las bases de una nueva conciencia laical en el mundo y en la Iglesia. Sin embargo, persisten, todavía, antiguos hábitos y ciertas suspicacias, así como también actitudes pasivas por parte de los laicos que desfiguran el potencial y la riqueza presente en esta teología del laicado del siglo pasado que tiene exponentes tan significativos como Henri de Lubac, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Yves Congar o el propio Hans Urs von Balthasar.

En sentido amplio, se puede entender la conciencia laical como una forma de vivir con madurez la fe y como una vocación dentro de la Iglesia y dentro del mundo.

El gran teólogo y jesuita Karl Rahner define al laico como un sujeto activo dentro de la Iglesia y del mundo y como un cristiano bautizado que expresa su identidad en el lugar donde vivir: el mundo. En el Concilio Vaticano II se entiende por laicos «todos los fieles, salvo los miembros del orden sagrado o del estado religioso

reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles que por el hecho de estar incorporados a Cristo por el bautismo y constituidos en pueblo de Dios y hechos partícipes a su forma de la función sacerdotal, profética, y real de Cristo, ejercen, en la medida que les corresponde, la misión de todo el pueblo cristiano, en la Iglesia y en el mundo».1

En esta encrucijada histórica tan grave en la que se halla la Iglesia universal, ha llegado el momento de que el laico asuma con responsabilidad su vocación como cristiano bautizado en el mundo y que viva fielmente el Evangelio en los ámbitos de la vida social y pública desde la discreción y la firmeza y que, sin ninguna forma de vanidad, testimonie lo que experimenta dentro de su interioridad. La nueva conciencia laical que el mundo necesita es la conciencia de un bautizado que ha asumido la mayoría de edad en el sentido kantiano, que se atreve a pensar por sí mismo, a vivir fielmente lo que cree en comunión con el marco eclesial y abierto a todos los hombres y mujeres.

Debemos tener en cuenta que, a lo largo de la historia, la imagen del laico dentro de la comunidad eclesial ha sido muy pobre y que estamos en los albores de esta concepción de la vocación laical que nos tiene que llevar hacia una presencia muy distinta en el mundo, menos tópica y distante, más permeable en el mundo y más integrada en él.

El nacimiento de esta conciencia laical ha sido lento y difícil. Le Roy, por ejemplo, a principios del siglo xx, en 1907, decía que los fieles tienen en Roma la misma función que los corderos de la Candelaria: se los bendice y se los esquila. El cardenal Gasquet, tal y como recoge Yves Congar, define al seglar como aquel bautizado que se arrodilla delante del altar, se sienta bajo el púlpito y se mete la mano en el bolsillo para pagar su asiento.

Hasta bien entrado el siglo xx, no se desarrolla una verdadera teología del laicado. Lo recuerda el cardenal de Salièges al decir: «¡Pobres teólogos! Se han olvidado de dos cosas: de los seglares y del Espíritu Santo». Sin embargo, ello no significa que no haya habido laicos trascendentales en la historia del cristianismo, laicos que han contribuido en el desarrollo del pensamiento y de la teología cristiana. Ejemplos preeminentes de ello son Justino, Tertuliano, Clemente, Orígenes (después se ordenó), Tomás Moro,

Soloviev, Søren Kierkegaard, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain y Jean Guitton, entre muchos otros.

En el momento presente, se debe subrayar que los laicos son Iglesia y que tienen la gran y bella misión de continuar la obra de Jesús, anunciar la presencia, la misericordia y los dones de Dios. Los laicos, por el mero hecho de ser cristianos, tienen la misión común de anunciar la presencia y la bondad del Dios invisible, como referencia necesaria para que el ser humano se conozca a sí mismo y viva en la verdad de su humanidad.

En esta época crucial que nos toca vivir, los laicos tienen la misión de anunciar el reino de Dios en el contexto en que viven y por los procedimientos que tienen a su alcance. Eso exige formación, audacia, libertad de espíritu y confianza en uno mismo. Esta misión continúa siendo la misión primaria y fundamental de la Iglesia: anunciar a todos los hombres el amor de Dios manifestado en Cristo y comunicado por el Espíritu Santo para la vida eterna.

Como laicos, estamos llamados a anunciar el reino de Dios. Nuestra vida tiene que ser una vida edificada sobre el conocimiento y la aceptación del amor de Dios como fundamento y norma suprema de la propia vida. Tenemos que hacer el anuncio en el contexto real de nuestra vida, en la familia, entre los amigos y vecinos, en el ejercicio de la profesión, en el ejercicio también de nuestros derechos y deberes ciudadanos.

La tarea que se nos presenta en el horizonte es la de desarrollar la transición de una teología del laicado a una teología desde el laicado. Históricamente, se ha limitado el campo del laico a tareas de poco o de ínfimo valor dentro de la comunidad eclesial. Sin embargo, en la gran teología del laicado del siglo xx y en los mismos textos del magisterio, se reconoce en la figura del laico un conjunto de potencialidades y de funciones que raramente se desarrollan en su totalidad. En el marco estricto de la creación intelectual, la manera seglar de vivir la fe puede iluminar, como dice Edward Schillebeeckx, ciertos aspectos de la revelación que, sin ella, no se habrían percibido o que sólo se habrían hecho conscientes mucho más tarde.

En la Iglesia del futuro que imagino, las suspicacias con respecto al papel y la misión de los laicos serán superadas y los distintos miembros de la comunidad eclesial estrecharán intensamente los

vínculos para hacer más vivo y presente el Evangelio en el mundo. Las mismas necesidades de las iglesias locales solicitan, hoy más que nunca, la presencia activa de los laicos en la Iglesia y en el mundo.

Como dice monseñor Fernando Sebastián, «con frecuencia hemos insistido demasiado en las diferencias entre las distintas vocaciones cristianas, olvidando poner al frente los elementos comunes que son los más importantes».2 Y añade: «La unidad interior de la Iglesia y la unidad de la vocación cristiana común es más fuerte que las diferencias existentes entre las distintas vocaciones cristianas. Clérigos o laicos, consagrados o seglares, todos somos cristianos, hijos de Dios, templos del Espíritu Santo y ciudadanos del cielo».3 Y concluye: «Hoy es más importante subrayar la diferencia entre cristianos y no cristianos, que las diferencias que pueda haber dentro de la Iglesia. La relación entre cristianos y no cristianos, entre Iglesia y mundo es la verdadera perspectiva de nuestra vocación y de nuestra responsabilidad apostólica. No discutamos tanto sobre las diferencias entre nosotros, miremos las debilidades de quienes no son cristianos, preocupémonos por ellos, y anunciémosles las grandezas de la vocación cristiana común».4

La visión del laico se transforma con el acontecimiento del Concilio Vaticano II. Höffner, que fue obispo de Münster, en su discurso conciliar de 1963 sobre esta temática dice que el apostolado de los laicos no consiste formalmente ni principalmente en cumplir las tareas que la jerarquía les encarga, sino en el ejemplo de una vida verdaderamente cristiana y en la responsabilidad de instaurar un orden temporal conforme a las normas de la justicia y de la caridad.

El laico es Iglesia

Con frecuencia, se piensa que el laico es una persona que colabora con la Iglesia o bien que expresa y celebra su fe con el resto de la comunidad, pero raramente se afirma que el laico es también Iglesia, es una voz dentro del pueblo de Dios que no sólo participa de la vida eclesial, sino que él mismo es Iglesia. Ello significa que allí donde se hace presente, en cualquier lugar del mundo,

manifiesta también la naturaleza de la Iglesia.

Todavía subiste una concepción muy empobrecida de la Iglesia. O bien se identifica con un ámbito geográfico concreto o bien se confunde la parte con el todo. Difícilmente se toma conciencia de que los laicos somos Iglesia de pleno derecho y que, al expresarnos, manifestamos lo que es la Iglesia y ponemos de relieve la pluralidad de manifestaciones internas que laten en su seno.

La Iglesia no es ni un espacio geográfico ni una comunidad de elegidos, como queda reflejado en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Es el pueblo de Dios que peregrina hacia la tierra prometida. Ello significa que la Iglesia no está aquí o acullá, sino que se hace presente cuando la fe es vivida con autenticidad, con transparencia de corazón.

Con frecuencia los laicos sufrimos un cristianismo vergonzante y sentimos con angustia nuestra pertenencia a la Iglesia, pero no podemos perder de vista que el laico es Iglesia y habla y actúa desde ella. El laico habla desde su experiencia de fe y manifiesta su carisma en el conjunto eclesial, y es precisamente esta riqueza polifónica de carismas lo que enriquece al pueblo de Dios.

En la medida en que el laico toma conciencia de que él también es Iglesia, contribuye a su epifanía. Al expresar abiertamente su pertenencia, hace posible que los ciudadanos que le rodean rompan muchos tópicos y visiones estereotipadas de lo que es la Iglesia. Muchos conciudadanos nuestros querrían verla recluida en la sacristía o bien desarrollando funciones puramente ornamentales y secundarias en el mundo, pero la Iglesia tiene una misión en el mundo y el laico es un exponente clave en esta misión.

El laico es mundo

El laico es Iglesia, pero su lugar originario, tal y como dice Karl Rahner, es el mundo. Es un bautizado que vive, actúa y trabaja en el mundo, en un ámbito determinado, y desde aquel lugar concreto hace expresiva su fe y los valores del Evangelio.

El laico que reclama la época presente tiene que evitar la tendencia a refugiarse al abrigo de la Iglesia, a rodearse de quienes creen y piensan como él. Tiene que salir hacia afuera, asumir la condición de nómada y hacerse presente en todos los ámbitos del

mundo.

Nuestra misión está en el mundo y sólo en la medida en que actuamos con responsabilidad en el mundo, somos luz y sal para los demás. No somos salvadores del mundo, sufrimos como todos los seres humanos los dolores del mundo, pero pretendemos iluminar los momentos de sufrimiento desde la luz de la fe.

«Los cristianos —escribe Fernando Sebastián— están en el mundo, pero no son del mundo. Más aún, el mundo de los cristianos, visto desde la fe y vivido en el Espíritu, no es el mundo de los paganos. Es un mundo creado y presidido por Dios, no es el término de nuestras aspiraciones, ni de nuestra vida, la valoración y la forma de comportarse con los demás no nace espontáneamente del mundo, sino que para el cristiano nace de la palabra y del espíritu de Dios».5

Desde la nueva conciencia laical, el mundo deja de ser un espacio perdido, un lugar monstruoso, y se convierte en un ámbito que tiene posibilidades, que no está condenado al aniquilamiento, sino que es el lugar de manifestación de la gloria de Dios. Esto significa que el laico actúa, de hecho, como sismógrafo del mundo, porque, por una parte, señala los elementos bellos, buenos y verdaderos que hay en él, pero, por otra, también identifica los ámbitos de fealdad, de maldad y de horror que persisten en él. Es un espectador del mundo, pero también un actor, porque se encarna en él para transformarlo a la luz del Evangelio.

«Nuevas situaciones, tanto eclesiales como sociales, políticas y culturales, reclaman hoy —dice Juan Pablo II— con una fuerza muy particular la acción de los fieles laicos. Si no comprometerse ha sido siempre algo inaceptable, el tiempo presente aumenta aún la culpa».6

Los laicos, precisamente por el hecho de ser miembros de la Iglesia, tenemos la vocación y la misión de ser anunciadores del Evangelio. Estamos habilitados y estamos comprometidos en esta tarea por los sacramentos de la iniciación cristiana y por los dones del Espíritu Santo.

Desde la nueva conciencia laical, el mundo es sustantivamente bueno. Dios lo creó y al hacerlo manifestó su naturaleza a través de la obra que forjó. El laico tiene que enseñar a los demás a verlo con los ojos de la fe y a identificar los signos visibles de Cristo en la

Tierra. También tiene que saber comunicar esperanza en los lugares más sombríos del mundo y refractarios a la luz de la resurrección, debe construir puentes de comunicación entre ambos mundos y salvar la distancia lingüística y temporal que existe entre el mundo y la Iglesia.

Esta conciencia laical está ya prefigurada en un texto de 1902 de Lavisse, cuando afirma que ser laico es creer que la vida merece la pena ser vivida. Consiste en amar a la vida, en rechazar la definición de la Tierra como valle de lágrimas, significa no admitir que las lágrimas sean necesarias y benefactoras, ni que el sufrimiento sea providencial. Ser laico es no tomar partido en ninguna miseria.

La integridad de la vida

Una de las características fundamentales del laico en este tiempo de incertidumbre eclesial y mundial que nos ha tocado sufrir debe ser la integridad de vida. Su credibilidad en el marco eclesial y en el conjunto del mundo depende de este rasgo tan relevante. La integridad se relaciona estrechamente con la coherencia y con la autenticidad.

Una persona íntegra es una persona en quien se puede confiar porque tiene palabra, expresa lo que piensa y vive conforme a sus convicciones. La integridad es deseada por sí misma y la persona íntegra es valorada y apreciada por la sociedad. La fidelidad a las propias convicciones en contextos hostiles es lo que nos convierte, realmente, en testigos de Cristo. La integridad es lo contrario a la dispersión. Exige fidelidad a las ideas propias.

El laico íntegro trata de vivir en conformidad con el Evangelio y busca la coherencia entre la acción y el pensamiento. Intenta vivir conforme aquella voz que le ausculta en su interioridad, evitando la discontinuidad y la contradicción.

Ser laico no es una condición accidental ni un tipo de vocación intermitente que se vive según los contextos y la circunstancia; determina el ser de la persona, lo configura con una luz nueva.

La integridad del laico no se tiene que confundir con el integrismo y, menos aún, con el heroísmo. Vivir íntegramente la fe significa tomarse seriamente el Evangelio en todos los ámbitos de la

vida personal, familiar y social y conformar la propia voluntad a la voluntad de Dios, pero es también admitir que hay otras formas legítimas de vivir esta fe dentro del marco eclesial.

La credibilidad de la Iglesia está en juego. Muchos consideran que es una estructura arcaica, anacrónica, antimoderna y sexista. El laico no puede ser indiferente a tal percepción. Él, en la medida en que es Iglesia, está llamado a irradiar luz en el mundo, a generar credibilidad con su buen hacer, con su integridad de vida, pues la credibilidad sólo puede recuperarse con el ejercicio de la coherencia.

El laico del futuro tendrá que combatir seriamente la tendencia a la confrontación eclesial, la división y los comportamientos sectarios cuya finalidad es sacralizar una única manera de ser cristiano. El laico está llamado a ser siempre un hombre en camino, alguien que tiene que traducir, en cada momento de su vida, la voz que ausculta en su corazón y debe establecer puentes de diálogos y ámbitos de comunión con los otros miembros de la Iglesia, pero especialmente con los hombres y mujeres más alejados de ella. En el futuro tiene que desarrollar una intensa tarea de aproximación y de reconocimiento de lo que nos une a todos los seres humanos.

La escucha

La vocación laical es, por definición, contraria al hermetismo de la conciencia. Presupone un acto de escucha y de apertura a la llamada de Dios. «La llamada —afirma Juan Pablo II— no va dirigida solamente a los pastores, a los sacerdotes, a los religiosos y religiosas, sino que se extiende a todos: también los fieles laicos son llamados personalmente por el Señor, de quien reciben una misión a favor de la Iglesia y del mundo».[7]

La vocación es, en esencia, la experiencia de una llamada que se produce en la interioridad del ser humano, la apertura del yo a un tú oceánico. «El hombre —afirma Juan Pablo II— es interpelado en su libertad por la llamada de Dios a crecer, a madurar, a dar fruto. No puede dejar de responder; no puede dejar de asumir su responsabilidad personal».[8]

La vida laical es consecuencia de un acto de escucha y de discernimiento. Dios —afirma Juan Pablo II— «me llama y me

envía» como obrero a su viña; me llama y me envía a trabajar para el advenimiento de su reino en la historia. Esta vocación y misión personal define la dignidad y la responsabilidad de cada fiel laico y constituye el punto de apoyo de toda la obra formativa, ordenada al reconocimiento grato y agradecido de esta dignidad y a la ejecución fiel y generosa de esta responsabilidad.

Dios, tal y como se narra en el Libro del Éxodo, escucha el grito de opresión del pueblo de Israel y, por ello, se revela a través de Moisés. Jesús también escucha a quienes sufren. Ser laico en la Iglesia y en el mundo es, esencialmente, escuchar a Dios a través de los hombres y mujeres que sufren.

La escucha es generosidad, disponibilidad y fuente de transformación interior. Escuchar es salvar al otro de la soledad, mostrarle que no está aislado, que hay alguien que cuenta con él. Todo ello presupone silencio, y el silencio es, precisamente, el gran ausente de nuestra civilización.

Un elemento clave en la conciencia laical en el presento y en el futuro es la práctica de la oración. Orar es, según Søren Kierkegaard, escuchar. No consiste tanto en formular peticiones o en dirigirse a Dios suplicándole que se haga nuestra voluntad, sino que consiste, esencialmente, en escuchar qué es lo que Dios quiere de nosotros.

La libertad

La vocación laical en el marco de la Iglesia no tiene que significar una dimisión de la propia libertad. Debemos tener en cuenta que la negación de la libertad ha sido la principal causa de muchas descreencias y ateísmos.

La vida del laico tiene que estar forjada por la libertad y debe desarrollarse en un marco de libertad. La vida laical es una vida llamada a la liberación, a la apertura a los valores más nobles de la vida humana.

El teólogo protestante Paul Tillich afirma que una fe que no libera no es una auténtica fe. En efecto, una fe que subyuga, domina, explota o enajena no puede ser una fe auténtica, sino un asedio del alma, una forma de secuestro mental. La fe debe liberar a la persona de todo lo que la mantiene subyugada, tiene que abrirle

horizontes nuevos a una vida más libre. El laico ha optado libremente por el seguimiento de Jesús, se ha sentido llamado, desde dentro de su ser, a vivir conforme al Evangelio y cree que esta vida es la que realmente le llevará a los máximos niveles de plenitud en este mundo.

El gran obstáculo en el proceso de liberación personal es, como dice el monje y místico trapense, Thomas Merton, el propio ego, la tendencia a ubicarse en el centro del mundo. La liberación exige oración, conformidad a la voluntad de Dios y rechazo del ego.

La responsabilidad

Existe una íntima relación entre la escucha y la responsabilidad. Sólo hay responsabilidad si hay acto de escucha porque la responsabilidad es la respuesta frente a alguien que solicita atención. Es responsable quien responde a la llamada del otro y vela por redimirlo de su sufrimiento.

Dios es, al mismo tiempo, palabra que se manifiesta en la historia, pero también recepción infinita del dolor del hombre. La responsabilidad es la no indiferencia frente al destino del otro. La fe cristiana nos impele a salir de nosotros mismos, a abrirnos a los demás. El camino hacia Dios pasa, inexorablemente, por el amor a los hermanos más pequeños. La responsabilidad es consecuencia de la escucha.

Cerrar los oídos al sufrimiento ajeno nos convierte en seres obscenos. La nueva conciencia laical exige una profunda responsabilidad en el cuidado del mundo, una responsabilidad que, en la medida en que sea ejercida, suscitará la atención de los demás y moverá los corazones.

Como laicos, tenemos que responder a las necesidades de los demás y ser solícitos a sus sufrimientos. No podemos permanecer indiferentes a la herida del mundo. Tenemos que hacernos presentes en ella y colmarla de esperanza.

La participación

La religión cristiana es, fundamentalmente, una espiritualidad

encarnada en la historia. Los cristianos estamos llamados a participar en el mundo, a tomar parte en él para transformarlo y mejorarlo a la luz del Evangelio. Se tiene que evitar la tentación evitar seudomística de fugarse del mundo, de construir un ámbito de acogida y de placidez para situarse confortablemente fuera de él. Es propio del laico participar en la vida social, política, económica, cultural y cívica desde su estricta misión individual y según los talentos que le han sido dados.

Los seglares católicos, tal y como dice Edward Schillebeeckx, tienen que encarnar el cristianismo en las realidades de la vida. Cada uno sabe, dentro de su corazón, qué está llamado a hacer en este mundo. La nueva conciencia laical nos exige ser activos, no dimitir de las utopías, nos llama a implicarnos con firmeza en la construcción de la civilización del amor, en la edificación de un mundo habitable en el que sea un gozo haber nacido y donde no sea una insensatez engendrar hijos.

Esta participación no se limita al ámbito del mundo, sino que también se integra dentro del marco eclesial. La participación de todos los laicos en la misión de la Iglesia es hoy especialmente urgente. Es más necesaria que nunca.

La Iglesia necesita laicos comprometidos, que superen sus tics y sus miedos, que asuman, con valor, el riesgo que conlleva toda pertenencia y que aporten, en su seno, lo más valioso que les ha sido dado. Esta participación no sólo tiene que ser decisiva en el mundo social, sino también en el ámbito artístico, cultural e intelectual.

El cultivo de la espiritualidad

En nuestro mundo se detecta un cansancio del materialismo, del consumismo y del individualismo. Emergen valores posmaterialistas y se percibe una sed de espiritualidad. Todo apunta a un trascendental cambio de paradigma.

La vida espiritual no es patrimonio de la vocación religiosa; es una posibilidad inherente a todo ser humano. Con demasiada frecuencia, se ha comprendido la figura del laico como la de un ejecutor que lleva a término determinadas obras de la Iglesia, obras que se le han encomendado, pero se ha negado la dimensión

espiritual del laico, que le es tan esencial como su implicación social, política o educativa.

La espiritualidad es el fundamento de su praxis, la raíz de su acción en el mundo y en la Iglesia. De la misma forma que en el ámbito de la vida consagrada existen diversas formas y maneras de vivir la espiritualidad, también en la vida laical se da una pluralidad de modos. La acción por la acción no tiene horizonte de futuro y, si no se cultiva la fuente de la acción, el espíritu acaba debilitándose.

El laico no es sólo un actor que se mueve en el escenario del mundo; está llamado a desarrollar su dimensión meditativa y contemplativa. No le es fácil desarrollar una espiritualidad encarnado en el mundo, ubicado en un ámbito profesional exigente o en medio de las tensiones de la vida cotidiana. La espiritualidad del laico no puede ser una espiritualidad de fuga, sino que tiene que cultivarla desde el corazón del caos, debe tratar buscar los fundamentos de su ser en paisajes poco apropiados y en circunstancias poco proclives.

«En su existencia —afirma Juan Pablo II— no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida "espiritual", con sus valores y exigencias; y por la otra, la denominada vida "secular", esto es, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura. El sarmiento enraizado en el cepo que es Cristo da fruto en cada sector de su actividad y de su existencia. En efecto, los distintos campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el "lugar histórico" de la revelación y de la realización de la caridad de Jesucristo para la gloria del Padre y servicio de los hermanos. Toda actividad, toda situación, todo esfuerzo concreto —como por ejemplo, la competencia profesional y la solidaridad en el trabajo, el amor y la donación a la familia y a la educación de los hijos, el servicio social y político, la propuesta de la verdad en el ámbito de la cultura— son ocasiones providenciales para un "continuo ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad"».[9]

Debemos desarrollar una espiritualidad laical en el seno de la familia, de la profesión, de la ciudad, en el mundo acelerado en el que vivimos y en sus espacios masificados. Hay que forjar una espiritualidad que no sea mimética del estado de vida consagrada y

que recoja el ser propio del cristiano laico.

Esta nueva espiritualidad nos llevará a crear espacios de silencio para reencontrarnos con nosotros mismos y con Dios. Esta nueva espiritualidad nos conducirá a cultivar, de nuevo, la meditación, a vivir intensamente la oración en los espacios profanos y abrirnos a los seres más vulnerables.

Capítulo 3
EL ENCAJE DEL CRISTIANISMO EN EUROPA

Difícil encaje

Uno de los debates más apasionantes en este primer decenio del siglo xxi ha sido el del encaje de las tradiciones religiosas en las sociedades posmodernas, plurales y secularizadas.

Este debate tiene, sin embargo, dimensiones de futuro. En los próximos años, se deberá replantear, a fondo, el modo de presencia de la Iglesia en el espacio público, en el epicentro de una sociedad plural y en el marco de un Estado aconfesional. Este debate exige repensar el concepto de laicidad, el rol y el papel de las tradiciones religiosas en las sociedades posmodernas, pues está en juego no sólo la convivencia pacífica entre grupos distintos, sino el mismo modelo de sociedad.

La Iglesia, lejos de encerrarse en la sacristía, debe hacerse presente en la vida social, política, cultural y educativa, tiene que poder irradiar su mensaje a modo de propuesta legítima y razonable en un marco de pluralidad y de gran heterogeneidad de creencias. Sin embargo, algunos desearían encerrarla en la sacristía, pues su presencia en lo social, en lo educativo, en lo económico o político incomoda sobremanera. Otros tienen sueños nostálgicos de restauración católica y aspiran a colonizar el espacio público con la cruz. Se impone el difícil ejercicio de pensar esta presencia con el fin de que sea, por un lado, respetuosa con todas las convicciones y las confesionalidades presentes en el espacio público, pero, por otro, que no quede amputada en el espacio cultual o en el ámbito de la estricta privacidad del hogar.

Uno de los pensadores que más ha ahondado en este debate sobre la laicidad es el filósofo alemán Jürgen Habermas en su obra *Entre naturalismo y religión*.[1]

Habermas exhorta a no anular las tradiciones religiosas de las

sociedades secularizadas. El filósofo alemán pretende desnudar los prejuicios antirreligiosos del mundo secularizado y aproximarse a la religión con una actitud menos agresiva. Según él, para el propio interés del Estado liberal y secularizado debemos respetar y cuidar todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos, entre las cuales existirían las tradiciones religiosas. Escribe Jürgen Habermas: «El estatuto de ciudadano político está incrustado en cierta manera en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, si ustedes quieren, "prepolíticas"».[2]

En definitiva, Jürgen Habermas cuestiona la actitud radical del secularismo con respecto al papel de las religiones en un Estado democrático. Necesitamos «tanques ético-culturales» para fortalecer a los Estados democráticos, y las tradiciones religiosas son necesarias para crear una sociedad de la convivencia cívica.[3]

Contra la actitud laicista, hay que hacer ver que la fe religiosa es parte esencial de la mentalidad del creyente y de la cultura de los pueblos. No se puede actuar como si no existiera ni se la puede recluir en la vida propiamente privada sin mutilar la vida real de los ciudadanos, sin perturbar el patrimonio cultural de la sociedad, sin traspasar los límites y las atribuciones de una autoridad justa y justamente ejercida.

La mentalidad laicista no tiene justificación. La confesionalidad religiosa no puede ser sustituida por la confesionalidad contraria de militancia atea. El progreso no consiste en sustituir una confesionalidad por otra, sino en adoptar el camino de la no confesionalidad, bien entendida y lealmente aplicada, como neutralidad positiva del gobierno en materia religiosa.

La sana laicidad

La doctrina católica sobre la sana laicidad parte de dos conceptos claves: respeto a la autonomía y colaboración.[4] Autonomía no significa autosuficiencia, tampoco dependencia. Significa regirse por la propia ley, tener competencia en el terreno de las cuestiones temporales, pero en la medida en que esta autonomía es relativa y circunstancial, necesita de elementos exteriores para crecer y desarrollarse.

La relación entre fe y razón puede ayudar a entender la relación entre la sociedad secularizada y las tradiciones religiosas. La razón tiene su ámbito de acción, pero también posee límites. Es finita y limitada. No puede conocer todos los horizontes que se propone ni aclarar todas las preguntas que es capaz de formularse. Es un instrumento que permite acceder a la realidad, conocerla y profundizarla, pero no es autosuficiente ni omnipotente. Creerla así es el error del racionalismo y, posteriormente, del cientismo.

La fe ensancha los horizontes de la razón, pero no niega sus aportaciones. Tiene su propia lógica y naturaleza, pero necesita el trabajo constante de la razón para purificarse de sus excesos y miopías. La sociedad secularizada posee límites, no es capaz de responder a todas las preguntas y situaciones del ser humano, pero las tradiciones religiosas tienen que respetar el Estado de derecho y los valores que siempre le inspiran cuando no vulneran la dignidad sublime de la persona.

La palabra «colaboración» también es determinante en el momento de cifrar la concepción de una sana laicidad: significa que el Estado está llamado a apoyar, cuando sea necesario, y según el principio de subsidiariedad, a aquellas instancias sociales que necesiten ayuda para su plena realización.

La idea de colaboración es objeto de una expresa defensa en el magisterio de Juan XXIII y de Pablo VI, siguiendo con los textos conciliares y, posteriormente, en el magisterio posconciliar. En *Pacem in terris*, Juan XXIII defiende que los católicos colaboren, de múltiples formas, con los cristianos separados de la Santa Sede y con los demás hombres en la construcción de un mundo nuevo. De los creyentes se dice, en *Gaudium et spes*, que colaboren con los hombres que persiguen los mismos fines y que procuren colaborar activamente con los hermanos separados y con todos aquellos hombres que tienen auténtica sed de paz.

La colaboración se defiende especialmente en el campo social, en la lucha contra el hambre, la ignorancia y las enfermedades, y más globalmente en la tarea de construir un mundo más humano y fraternal. De aquí se desprende que la colaboración se debe ejercer con toda clase de personas, instituciones públicas y privadas, gobiernos, organismos internacionales, comunidades cristianas no católicas y religiones no cristianas.

La invitación al diálogo y a la colaboración de los cristianos con todos los ciudadanos exige el reconocimiento, por parte de la Iglesia, de la participación de todos en la tarea de descubrir la verdad y la instauración de los valores. Exige, igualmente, el reconocimiento de la legitimidad de la presencia de los creyentes en plataformas y organizaciones dirigidas por personas de otras creencias o no creyentes, y, finalmente, la legitimidad de la presencia de los no creyentes en obras, plataformas y organizaciones dirigidas por creyentes.

Esta idea de laicidad centrada en la autonomía y en la colaboración permite llevar a cabo esta tarea en diálogo con los hombres y mujeres de buena voluntad, siguiendo los principios del diálogo que tan bellamente expuso Pablo VI en *Ecclesiam suam*: la claridad, la prudencia, la afabilidad y la confianza.

El respeto a la autonomía

El respeto a la autonomía de las instituciones políticas, al Estado y a la Administración, no significa tener que renunciar ser voz profética en el mundo. En este punto particular, la Iglesia se juega su identidad y su razón de ser. Debe denunciar, inspirándose en los valores del Evangelio, aquellas situaciones y normativas que denigran la dignidad de la persona.

Se lee en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: «La Iglesia y la comunidad política, aunque ambas se expresan con estructuras organizativas visibles, son de naturaleza diversa tanto por su configuración como por las finalidades que persiguen. El Concilio Vaticano II ha ratificado solemnemente: "En sus ámbitos respectivos, la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas la una de la otra". La Iglesia se organiza con formas aptas para satisfacer las exigencias espirituales de sus fieles, mientras que las distintas comunidades políticas generan relaciones e instituciones al servicio de todo lo que pertenece al bien común temporal. La autonomía y la independencia de ambas realidades se muestran claramente sobre todo en el orden de las finalidades.

»El deber de respetar la libertad religiosa impone a la comunidad política que garantice a la Iglesia el espacio de acción necesario. La iglesia, por una parte, no tiene un ámbito de

competencia específica por lo que se refiere a la estructura de la comunidad política: “La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático y no tiene legitimidad para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional” y tampoco no tiene el deber de ir al fondo de la cuestión de los programas políticos, si no es por sus implicaciones religiosas y morales».[5]

La autonomía recíproca de la Iglesia y de la comunidad política no conlleva una separación que excluya la colaboración. Tanto la Iglesia como la comunidad política se expresan en formas organizativas que no son un fin en sí mismas, sino que están al servicio de la persona para posibilitarle el pleno ejercicio de sus derechos.

Se puede leer en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: «El principio de laicidad comporta el respeto de cualquier confesión religiosa por parte del Estado, que asegura el ejercicio libre de las actividades del culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de los creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la nación».[6]

La sana laicidad exige una nueva forma de existencia cristiana: descentrada, expropiada, que conduce a existir para los demás; presupone adoptar una actitud servicial propia de quien se desvive por aquellos a quienes sirve. Los cristianos tenemos que estar en el ágora, en la sociedad civil y en la vida pública, no intentando dominar, sino ayudando y sirviendo, como dice el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer.

Para poder cumplir esta misión, tenemos que trabajar en las estructuras del mundo, más que dedicarnos a construir estructuras paralelas, pues la casa de Dios no es la Iglesia solamente, sino, esencialmente, el mundo.

Frente a la violencia que amenaza a nuestra sociedad, frente a la pérdida del vínculo social, a la emergencia de fundamentalismos de todo tipo, al hermetismo y a la ausencia de proyecto susceptible de federar las energías, es una exigencia que se impone a los responsables, la de movilizar las raíces de las tradiciones propias para educar a vivir juntos e inventar las reglas de vida común.

En este sentido, la no confesionalidad del Estado es algo a preservar, pero no se puede preservar como una simple relación de

neutralidad que releva la dimensión religiosa o espiritual y, menos aún, como una forma de religión civil que imponga sus valores, sus creencias y sus rituales. El Estado es aconfesional, pero la sociedad es plural en lo que respecta a sus convicciones morales y religiosas y esta realidad no puede ser ignorada por el mismo Estado.

La verdadera cuestión consiste en dar un contenido positivo a la laicidad. La Iglesia católica defiende una laicidad positiva con realismo y subraya que las grandes tradiciones religiosas de la humanidad no son una amenaza para la vida en común, sino todo lo contrario. Pone de manifiesto que hay que construir una sociedad en la que el ser humano sea acogido en todas sus dimensiones culturales y espirituales.

Más allá de la privacidad

Oponiéndose a toda privatización de la fe, la Iglesia invita a los fieles a apoyarse en su vida espiritual y eclesial para participar en la vida pública y dar un nuevo aliento a la vida social, una esperanza renovada a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. El peligro de privatizar la experiencia de fe es muy visible en las sociedades occidentales posmodernas, máxime en contextos donde la opción cristiana es minoritaria.

El perspicaz escritor inglés Clive S. Lewis escribe: «Relegar la religión al ámbito de la soledad es un hecho paradójico en esta época; pero también es peligroso, y por dos motivos. En primer lugar, el mundo moderno nos dice en voz alta: “Puedes ser religioso cuando estás solo”, pero en un susurro agrega: “Me haré cargo de que eso nunca ocurra”. Considerar el cristianismo un asunto privado, eliminando al mismo tiempo toda posibilidad de retraimiento, es una forma de desterrarlo al final del arco iris o a las calendas griegas».[7]

La llamada a una sana laicidad, fórmula retomada por Benedicto XVI, incluye, pues, cuatro elementos nucleares: la no confesionalidad del Estado; la libertad religiosa, que trasciende la libertad de culto; la no competencia de las iglesias para conocer directamente las cuestiones temporales, y la no injerencia del poder civil dentro del dominio de la esfera religiosa.[8]

Ahí están las bases sólidas para una profundización de la noción

de laicidad que se debe hacer en un clima calmado y al margen de los integrismos. Los cristianos, en el seno de una sociedad secularizada y de un Estado aconfesional, debemos tener una actitud de colaboración con los demás, pero, a la vez, de manifestación de las creencias propias.

Monseñor Fernando Sebastián ofrece unas claves para entender correctamente la presencia de los cristianos en sociedades secularizadas. Escribe: «No nos avergoncemos del Evangelio. Mi primer consejo es simplemente el consejo tantas veces repetido por el Señor a sus discípulos: "No temáis"». El segundo consejo es: «Vivir en conformidad con nuestra fe. La primera condición para llegar a tener una suficiente influencia moral es vivir en conformidad con nuestra fe». El tercer consejo que da es: «Centrarnos en lo fundamental. En la respuesta al laicismo es importante que sepamos centrarnos en lo fundamental» y, finalmente, proponer ideas abiertamente: «La Iglesia contribuye de forma importante a la clarificación y fortalecimiento de esta conciencia moral de los ciudadanos que quieren escucharla. No impone sino que propone».9

En contextos secularizados, se deben evitar dos grandes tentaciones: la primera es la caída en el victimismo desesperado que se organiza y denuncia en los medios de comunicación de masas esta situación de víctima expiatoria y, la segunda, la indiferencia secularizada de ciertos ambientes que niega a los cristianos en su propia conciencia sin derecho a intervenir con las ideas propias por miedo de ofender la sensibilidad de los demás.

Es necesario, tal como sugiere el filósofo italiano Attilio Danese, encontrar una vía de reivindicación de la libertad de pensamiento, pero también de denuncia. No se trata de renunciar a intervenir, sino todo lo contrario, de renovar nuestro compromiso de ciudadanos que creemos en los valores fundamentales de la democracia, de la libertad, de la igualdad, del respeto por la persona y por sus derechos.

Todo ser humano, en un momento u otro de su vida, por causas que ignora o bien no puede imaginar, se ve obligado a sufrir una situación límite, ya sea el fracaso, la desesperación, la enfermedad, la culpa, la separación, la soledad, la calumnia, el miedo, la angustia o la muerte. La religión ayuda a satisfacer la necesidad de

dignidad, sentido e identidad del ser humano en tales situaciones. Vislumbrar un lugar en el cosmos hace la vida más cómoda, pero esta experiencia básicamente religiosa no se puede demostrar empíricamente. La vivencia de ser amados y, finalmente, aceptados por Dios, preserva del terror engendrado por el vacío del universo y la nada.

La sociedad contemporánea corre el riesgo de una probable disgregación porque no da respuestas convincentes a los interrogantes que se plantean muchísimas personas.

Dado que no se puede vivir en una incertidumbre total, el ser humano tiene que dar sentido a su existencia individual y colectiva en medio del misterioso cosmos, misterioso porque el progreso científico, lejos de aclarar su sentido, crea nuevos interrogantes. La religión ha sido, hasta el momento actual, el proyecto más amplio y efectivo para reducir el temor básico derivado de una incertidumbre fundamental, nuestro lugar en la creación. También en sociedades secularizadas representa un ensayo, más o menos consistente, cuyo fin es dar sentido a los anhelos humanos.

Las religiones contribuyen a las sociedades secularizadas siendo la fuerza motriz. ¿Por qué tengo que ser bueno? ¿Por qué me tengo que sacrificar por los demás? ¿Por qué debo comprometerme a fondo en algo? La vivencia religiosa puede convertirse en la fuente de convicciones pacificadoras y liberadoras.

La sociedad secularizada necesita de un depósito de convicciones prepolíticas por las cuales el ciudadano sea capaz de hacer grandes sacrificios. Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela, Juan Pablo II, Teresa de Calcuta, Maximiliano Kolbe son ejemplos paradigmáticos de ello. Desde sus respectivas convicciones morales y espirituales, cambiaron realidades injustas y se sacrificaron para dar luz a un ideal de paz y de dignidad. Fue la espiritualidad lo que propulsó a estos referentes contemporáneos a actuar con abnegación y desprendimiento.

Las religiones, a pesar de su constitutiva ambigüedad, ofrecen un horizonte que trasciende las capacidades humanas. A través de ellas, el ser humano aspira a lo más grande, a lo más noble, aun sabiendo que llegará a media travesía. Esta ética puede inspirar diferentes partidos políticos, y también prácticas educativas y sanitarias, acciones sociales y obras de justicia.

La presencia de la religión en las sociedades democráticas se legitima desde los derechos de la ciudadanía, ya que éstos son los que, en el ejercicio de la soberanía, deciden sobre las formas concretas de organizar la convivencia. Tradicionalmente el pensamiento liberal ha defendido la presencia de la religión en la vida social, pero a condición de que restrinja su acción en el ámbito privado y que ésta no incida en el espacio público.

El problema actual consiste en saber qué se entiende por esfera pública y privada. Si por esfera pública se entiende el ámbito del Estado, la religión se tiene que mantener al margen como prescribe la laicidad; pero si por esfera pública se entiende la sociedad civil en la que se forja una opinión pública informada, capaz de orientar, dar apoyo y/o criticar la acción del Estado, no parece que existan razones de peso para excluir la presencia y la voz de la religión en el ámbito público.

La laicidad positiva obliga a las tradiciones religiosas a articular un discurso razonable y abierto, pero la razón laica también tiene que esforzarse por comprender las razones de la religión como propuestas razonables y no simples irracionalidades, ya que el recurso didáctico a distinguir entre fe y razón como fundamento último de la cultura olvida que la razón también tiene su función en el mundo religioso y silencia los presupuestos últimos de la creencia de que, en muchos casos, son irracionales.

El creyente debe intervenir en la lucha por la presencia de la razón y de lo racional. Naturalmente, debe respetar la libertad de los demás ciudadanos. Su única arma es, precisamente, la racionalidad de los argumentos que propone en la arena política y en la lucha por formar a la opinión pública. La Iglesia tiene que respetar la naturaleza y la libertad del Estado para poder prestarle el servicio que necesita, pero al mismo tiempo debe emplear todas sus fuerzas para que resplandezca en ella la fuerza y la luz del Evangelio.

En definitiva, si se pretende que creyentes y no creyentes puedan mantener vivo el vínculo social y ejercer sus derechos de ciudadanía, la esfera pública de las sociedades democráticas tiene que ser polifónica, debe permitir que creyentes y no creyentes puedan expresar sus opiniones y convicciones sobre los temas que afectan a la vida pública.

Capítulo 4
IRRADIAR LA FE EN EL ENTORNO DIGITAL

Luces y sombras del nuevo entorno

Uno de los retos más difíciles que tiene que abordar la Iglesia en este momento actual y en el futuro inmediato consiste en pensar su presencia en el espacio virtual, en indagar los modos de comunicar su mensaje en la nueva ágora planetaria. Más allá de los tics tecnofóbicos y del desprecio a los nuevos tipos de lenguajes que se hacen evidentes desde las perspectivas tradicionalistas, se impone la tarea de pensar sobre estos nuevos entornos, lenguajes y circuitos para captar las posibilidades latentes que hay en ellos.

Forma parte del ADN espiritual de la Iglesia a lo largo de su andadura histórica la voluntad de ser universal y católica, de arraigar en contextos muy distintos y de hacerse inteligible en ellos. De ahí la exigencia de estar presente en los nuevos entornos sociales y poder emitir una palabra significativa en ellos.

Las nuevas generaciones son, como dice Antonio Spadaro, director de *La civiltà cattolica*, nativos digitales; se mueven en internet como el pez en el agua, viven instalados en ese mundo y ahí desarrollan las operaciones básicas de la vida. Si la Iglesia no es capaz de irradiar su mensaje en este mundo, si lo descarta como algo imposible, difícilmente podrá hacer llegar su mensaje humanista y liberador a los jóvenes.

La credibilidad de toda institución exige transparencia en la comunicación. La ocultación de información, la opacidad en el tratamiento de los escándalos sexuales y económicos, genera, ante todo, desconfianza y pérdida de credibilidad en el plano global. Sólo si la Iglesia tiene capacidad de comunicar lo que es, lo que hace, lo que piensa de un modo transparente y nítido, ganará credibilidad en el mundo.

Los expertos de la comunicación digital lo han dicho de un

modo muy claro: vivimos en un mundo de cristal. Las nuevas tecnologías han rasgado los velos de los templos, y la ciudadanía exige transparencia tanto en lo bello y noble como en lo feo y lo mezquino. Es más, se mide la reputación de una institución según su capacidad de ser creíble y trasparente. En este capítulo, la Iglesia tiene un reto decisivo.

Sin negar el valor de las transmisiones tradicionales, la oralidad y la escritura y su vigencia en nuestra sociedad, no cabe duda de que el principal reto es el *aggiornamento* de la Iglesia en el ámbito virtual. Se trata, pues, de pensar qué posibilidades ofrece la cibercultura para la transmisión del mensaje cristiano, pero, al mismo tiempo, es esencial identificar las resistencias y obstáculos que dicho entorno plantea.

Las transformaciones acaecidas en el campo de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación abren nuevas vías y canales de expresión y difusión del Evangelio completamente desconocidos hasta el presente. Tales formas no pueden ser ignoradas por un emisor que aspira a irradiar un mensaje con voluntad planetaria. Las posibilidades que se le abren en el presente son superiores que en cualquier otro tiempo y tiene que saber canalizarlas.

La profunda transformación que han sufrido los métodos de procesamiento y de difusión de la información producida por los avances de las tecnologías de la información es fruto de una sinergia entre el usuario y la tecnología. Esta mutua alimentación entre la sociedad y la tecnología y la utilización cada vez más extendida de las nuevas tecnologías está produciendo cambios en distintos aspectos sociales.

La nueva sociedad, nacida de estas tecnologías de la comunicación, recibe una urdimbre de nombres: sociedad postindustrial (Bell y Touraine), sociedad tecnotrónica (Brzezinski), sociedad informatizada (Nora y Minc), sociedad interconectada (J. Martin), estado telemático (Román Gubern), aldea global (McLuhan), sociedad digital (Negroponte, Terceiro), sociedad red (M. Castells) y cibersociedad (Joyanes) y, recientemente, sociedad del conocimiento (Joyanes).

Todos estos nombres reflejan el influjo que las tecnologías están teniendo en las relaciones sociales e internacionales, en la economía

y, por supuesto, en la creación cultural. A la hora de pensar la relación entre la Iglesia y la sociedad contemporánea, resulta, por todo lo dicho, inexcusable abordar su relación con el mundo telemático, cómo y de qué manera debe hacerse permeable en él.

Cibercultura y diversidad religiosa

En las últimas décadas, como consecuencia de la implantación de la sociedad red, se han multiplicado los contactos entre personas de distinto origen cultural, desarrollándose, de manera espectacular, intercambios entre culturas muy alejadas. El aumento de estos intercambios es la consecuencia directa de la globalización de las comunicaciones. Este fenómeno tiene también sus consecuencias en el plano del diálogo interreligioso y ecuménico.

Las nuevas tecnologías permiten acercar personas y grupos que participan de credos y de distintas convicciones religiosas. Esto puede suscitar, de entrada, una cierta confusión y hasta perplejidad, pero, a la vez, abre vías de entendimiento y de comunicación que, hasta el presente, eran muy limitadas.

El ciudadano occidental puede entrar en contacto con universos simbólicos de tradiciones muy alejadas de su entorno geográfico, y ello amplía, por un lado, su campo de reflexión, pero, por otro, también se convierte en una profunda fuente de interrogación, puesto que tal interacción puede conducirle a repensar sus propias convicciones morales y religiosas.

Viví esta experiencia de intercambio, en primera persona, durante el año 2001, el de la caída de las Torres Gemelas. A través de la red mantuve un epistolario con una monja budista de Katmandú. Aquélla fue una de las experiencias más interesantes que he vivido gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación.

Tuvimos ocasión de compartir todo tipo de reflexiones sobre nuestras respectivas convicciones y de contrastar las afinidades y las diferencias entre budismo y cristianismo. Este diálogo no hubiera tenido lugar sin las modernas tecnologías de la comunicación, y no sólo permitió unir dos mundos muy lejanos geográficamente, sino que, además, fue un estímulo intelectual y espiritual para ambos,[1] un motor de crecimiento personal.

La globalización de las comunicaciones puede tener efectos

positivos sobre la vida cultural en la medida en que multiplica los intercambios de bienes y servicios y beneficia asimismo al consumidor, usuario o ciudadano dándole un acceso más amplio a los bienes culturales, pero también puede tener efectos negativos si significa una pérdida de la diversidad a favor de una homogeneización cultural cuando va acompañada por el proceso de desregulación del mercado y de la concentración económica. El peligro aparece si se impone un único modelo de vida, un único modelo económico.

Frente al carácter centralizado de los medios de difusión cultural masiva, el carácter descentralizado de los nuevos medios electrónicos que utilizan internet como medio de intercambio de información permite salvaguardar la diversidad cultural frente a los países fuertes y las grandes multinacionales de la comunicación.

En este sentido, las nuevas tecnologías de la comunicación pueden favorecer la difusión de culturas y de universos simbólicos y religiosos no dominantes y evitar así la homogeneización cultural.

Como señala el filósofo de la tecnología Javier Echevarría, sólo las culturas que sepan publicitarse y utilizar y comprender los nuevos medios de comunicación tendrán cabida en el ágora; sólo las que sepan vender en el mercado podrán sobrevivir. Esta afirmación puede, también, trasladarse al mundo de lo espiritual y religioso.

Esta facilidad de proyección y de comunicación amplía, naturalmente, el número de emisores, pero también el de receptores. Esta multiplicidad de voces abre las puertas, por un lado, a una más amplia selección y discernimiento, pero también exige más ejercicio de la crítica. La red democratiza la posibilidad de emitir; pues en ella circulan contenidos de naturaleza muy distinta. Todo tiene voz; todos pueden presentar su mensaje. Sólo el receptor, debidamente formado, con capacidad crítica, podrá discernir realmente lo valioso que hay en ella y no sucumbir en un inmenso océano de información.

El gran peligro que acecha es el de la dispersión mental y emocional del receptor. Aturdido por tantas fuentes de información y mensajes de toda índole, resulta difícil prestar atención a una sola fuente y persistir en la comprensión de lo que en ella se revela. La estimulación visual y la seducción de las imágenes acrecientan la dispersión y hace muy ardua la tarea de concentrarse y de atender

reflexivamente una imagen, un discurso.

Tal y como han revelado algunos analistas de la educación, como el filósofo francés Alain Finkielkraut, internet genera un tipo de éxtasis, de salida hacia la exterioridad y de pérdida en los objetos, y hace muy difícil el proceso de concentración, de reflexión y de ahondamiento en un objeto. La consecuencia final de ello es la cultura de la banalidad, la superficialidad como forma de vida y la incapacidad para penetrar en los verdaderos núcleos problemáticos.

Perplejidades de la cibercultura

Aunque no exista una única definición de cibercultura, se entiende ésta como la cultura desarrollada dentro de las tecnologías de la información y las comunicaciones o, en un sentido más amplio, la cultura desarrollada en el ciberespacio. Para referirse al mismo concepto, se utilizan términos como cultura digital (Echevarría), digitalismo (Terceiro) o tecnocultura (Penley y Ross). En un sentido amplio, la cibercultura incluye grupos y subculturas formadas dentro del ciberespacio, como los productos culturales nuevos o tradicionales que utilizan internet para su creación y difusión.

Tres elementos caracterizan la cibercultura: la digitalización de los productos, la interactividad y el cultivo de la red.

La digitalización está en la base de toda producción cibercultural. La extensión de la digitalización se debe a que se trata de objetos blandos. Su facilidad de manipulación mediante el uso de herramientas informáticas hace que el proceso de producción sea mucho más asequible que los objetos creados mediante técnicas analógicas, ya que las herramientas de creación digital, en la mayoría de los casos, no suponen un coste económico desorbitado o una curva de aprendizaje inalcanzable para los no especialistas.

La digitalización permite extender la interactividad a la práctica totalidad de los productos culturales. Lo interactivo no sólo incluye la capacidad de escoger, sino también la capacidad de crear, es decir, permite al usuario participar en la creación y difusión de productos culturales.

Un producto cultural adquiere connotaciones distintas por el mero hecho de distribuirse por medio de la red, ya que permite un acceso instantáneo a la información y su difusión en forma digital

eliminando los canales de distribución tradicionales, al tiempo que tiene la capacidad de llegar a grandes capas de población.

La utilización de la red es uno de los paradigmas de la sociedad de la información. Los dos pilares tecnológicos de la cibercultura son los ordenadores y las redes. Todos los contenidos circulan velozmente. La producción de información y el envejecimiento de la misma son procesos que se desarrollan muy aceleradamente. Como consecuencia de ello, se genera una cultura caracterizada por lo efímero, una cultura multifacética y virtual en la que cualquier intento de encerrarla en un espacio y en un tiempo determinado se ve abocado a la obsolescencia.

En la red está todo, lo sublime y lo grotesco, lo bello y lo feo, la obra rigurosa y el producto *kitsch*. En ese magma caótico cabe cualquier objeto. No existe un centro ni una jerarquía *a priori*. Cada receptor busca en ese magma lo que ocupa sus intereses y en virtud de su pirámide de valores.

El dinamismo, consecuencia del dinamismo característico de las redes que le dan forma, es una de las principales características de la cibercultura. Pero no sólo de redes vive la cibercultura. La propia tecnología permite el uso de nuevas técnicas que modifican la forma de expresión utilicen o no las redes para su difusión y, por lo tanto, los productos culturales creados por estos medios, los productos ciberculturales, diferirán de los creados por técnicas tradicionales.

La cibercultura da un nuevo significado a la relación entre creador, distribuidor y consumidor de productos culturales. El escritor de un texto científico o literario necesitaba de patrocinadores que permitieran publicar y difundir su obra. Tradicionalmente, para dar a conocer la creación, ha sido necesario un intermediario, ya fuera éste un editor o un marchante de arte.

La utilización de las tecnologías de la información y comunicación abarata enormemente los costes de producción, disminuyendo la necesidad de una persona o entidad que financie la creación. El propio autor puede poner su obra a disposición del público sin recurrir a costosos canales de distribución. Las distribuidoras se pueden establecer en el propio domicilio y distribuir un producto que, por su carácter digital, se puede reproducir un número infinito de veces.

El uso de la red como canal de distribución rompe la barrera

entre el emisor y el receptor de productos culturales, con lo que ya no somos simples consumidores de cultura, sino que nos convertimos tanto en receptores como en emisores culturales.

El uso de internet como canal de difusión proporciona un medio descentralizado y accesible tanto tecnológica como económicamente. Esto permite que pueda ser utilizado para hacer llegar expresiones culturales minoritarias a un número potencial de receptores muy grande, lo que abre la vía a una difusión cultural que no precisa de los grupos mediáticos para su distribución. Si es verdad que el cristianismo en Europa será una opción de minorías, aquí se abre una posibilidad comunicativa que no se puede desestimar.

Para conseguir una participación activa en la cibercultura, es fundamental que las culturas que quieran utilizarla se adapten al medio electrónico. Cada vez son más abundantes los ejemplos de culturas minoritarias o marginales que utilizan la red como medio de promoción y difusión. Ejemplo reciente de ello ha sido el uso que de las tecnologías de la información y de la comunicación han hecho los movimientos antiglobalización nacidos a partir de la cumbre de Seattle, que utilizan las posibilidades de la red tanto para la comunicación entre grupos como para dar cobertura informativa de los actos que organizan.

Al margen de las bondades que puedan presentar las distintas tecnologías y productos que utiliza la cibercultura, posibilita una doble vertiente en la difusión cultural, permitiendo al mismo tiempo la participación en un sistema cultural mundial y la difusión a escala planetaria de las producciones culturales creadas en los más remotos lugares por las más variopintas personas, grupos u organizaciones.

El desafío reside en cómo combinar la participación en un sistema de comunicación global con la supervivencia de las expresiones culturales locales, cómo permitir que la transmisión cultural se haga de forma recíproca favoreciendo tanto la participación local en la cultura global como la supervivencia y difusión global de las culturas minoritarias. Los mecanismos de difusión cultural que utiliza la cibercultura permiten esa reciprocidad, pero es necesario utilizar esa capacidad para dejar de ser espectadores pasivos y convertirnos en agentes culturales

activos.

Fe y cibercultura. El nexo posible

La interacción entre fe y cibercultura plantea enormes interrogantes. A lo largo de la historia, la fe ha suscitado obras culturales, se ha expresado de múltiples maneras, a través del arte, de la literatura, de la música, de la poesía o de la filosofía. También la obra cultural ha sido, en muchos casos, capaz de suscitar la experiencia de fe, ha adquirido valor simbólico y, al entrar en contacto con ella, el receptor se ha abierto al universo de la fe.

La presencia del cristianismo en la cibercultura debe ser informativa; sin embargo, la información sobre los dogmas fundamentales de una religión, su vertebración histórica y su organización interna no garantiza, lo más mínimo, la experiencia de fe.

Debe poder presentarse tal como es, como religión histórica y revelada, pero ello todavía no afecta al plano de la experiencia personal. La multiplicación de webs y de blogs de orden cristiano es una clara muestra de la pluralidad y de la riqueza de sensibilidades que hay en el seno del cristianismo, pero la experiencia de fe no se suscita de este modo. Una cosa es estar informado; otras, experimentar el propio ser, la llamada de Dios.

No cabe duda de que en la red se configuran comunidades virtuales y se estimula también el sentido de pertenencia; sin embargo, me pregunto si en el ciberespacio tiene sentido hablar de comunidades de fe, de testimonio e iniciación a la fe. Hasta el presente, el proceso de iniciación y de identificación con un credo se ha estimulado en el ámbito de lo presencial a partir de la mediación de personas que con sus prácticas habituales y estilos de vida han suscitado a otros el seguimiento de un camino.

Considero que el proceso de iniciación exige el contacto presencial y continuado con una comunidad religiosa, la participación activa en su vida litúrgica y sacramental, pero entiendo que las comunidades virtuales pueden ser lugares de transferencia de información y de experiencias y pueden cohesionar y enriquecer el conjunto de comunidades cristianas que hay en el mundo.

Para comprender adecuadamente la diferencia entre informar y suscitar el acto de fe, resulta esencial distinguir entre la experiencia mediada y la experiencia vivida.

Según Wilhelm Dilthey y otros filósofos de la tradición hermenéutica y fenomenológica, cabe llamar «experiencia vivida» a la que tenemos en el curso de nuestra vida diaria en primera persona del singular. Se trata de una experiencia inmediata, continua y, en cierta medida, prerreflexiva. La adquirimos en contextos prácticos de nuestras vidas cotidianas, en nuestros encuentros con los otros. Ésta se distingue de la experiencia mediada, que es el tipo de experiencia vivida que adquirimos mediante interacción a través del espacio virtual.

Entre ambas formas de experiencia hay tres grandes diferencias. En la experiencia mediada se experimentan acontecimientos a través de los medios. En general, están alejados en el espacio y quizá también en el tiempo de los contextos prácticos de la vida diaria de los receptores.

La experiencia mediada tiene lugar en un contexto distinto de aquel en el que el suceso tiene lugar. Es siempre una experiencia contextualizada. El receptor, desde el salón de su casa, puede entrar fácilmente en nuevos campos de experiencia. Tiene el inconveniente de que produce un cierto desconcierto, dado que la experiencia tiene lugar en un contexto que puede estar muy alejado de aquel en el que ocurre el suceso.

La relevancia de la experiencia mediada es muy inferior a la de la experiencia vivida. Dado que suele referirse a sucesos alejados en el espacio y sobre los que no pueden influir los individuos que los experimentan, es más probable que su relación con el yo sea tenue, intermitente y selectiva. Y es que la experiencia mediada no es un flujo continuo sino, más bien, una secuencia discontinua de experiencias que tienen distintos grados de importancia para el yo.

Esta distinción entre experiencia vivida y mediada tiene su interés en el campo de las creencias, pues la fe es, en esencia, una experiencia vivida que nace, fundamentalmente, de un encuentro interpersonal. Es la respuesta a una llamada interior, un acto de confianza. La pregunta clave es si es posible suscitar tal experiencia a través de los objetos ciberculturales.

El peligro de la saturación

Como ya indicó hace años el sociólogo Richard Sennett, uno de los rasgos más característicos de la cultura actual es la saturación del yo (*the satured self*).

El ciudadano se ve desbordado por la enorme cantidad de estímulos mediáticos que le alcanzan cotidianamente. Se encuentra con innumerables estímulos audiovisuales, formas de información y de comunicación y visiones del mundo difíciles de asimilar. Frente a ello, tiene, por una parte, que ser muy selectivo en cuanto al material que intente asimilar, dado que sólo es capaz de asimilar una limitada porción de los innumerables materiales simbólicos que tiene a su disposición. Por otra parte, para hacer tal selección, debe confiar en expertos, pues él carece de pericia para llevar a cabo tal discernimiento en todos los campos. Sucede, pues, que el desarrollo de los medios forma parte de una dinámica en la que se da una interacción entre confianza y sospecha.

Tal como expresa Anthony Giddens, los medios tanto contribuyen al crecimiento de la complejidad social como proporcionan al individuo una fuente constante de asesoramiento sobre cómo hacer frente a dicha complejidad creciente.

Esta saturación del yo tiene efectos en la vida emocional, mental y social. La propia capacidad de escuchar exige receptividad, disponibilidad para hospedar al otro; sin embargo, la saturación hace inviable tal proceso y ello repercute, negativamente, en la calidad de la vida interpersonal.

El exceso de información genera en el ciudadano una experiencia paradójica: se siente curiosamente desinformado, puesto que tal multiplicación de bits informativos son, muy frecuentemente, contradictorios entre sí.

En semejante entorno cultural se abre un debate muy profundo sobre la génesis del yo y de su forma mental. Algunos psicólogos consideran, en una línea posmoderna, que la sobreabundancia de mensajes mediados disuelve el yo en cuanto a unidad coherente, que se convierte en algo así como un conjunto dislocado de signos mediados. Este yo, disperso e incoherente, estaría configurado como un caleidoscopio o conglomerado de imágenes múltiples y cambiantes.

Otros analistas consideran que no se produce una disolución del yo, sino una verdadera transformación de su génesis, dado que cambian las condiciones de su autoformación. Con la creciente presencia de los medios de comunicación en las sociedades actuales, el yo, entendido como proyecto simbólico organizado reflexivamente, se desliga cada vez más de las constricciones derivadas de su ubicación en una circunstancia concreta.

A medida que estas experiencias mediadas se incorporan reflexivamente al proyecto de autoformación, la naturaleza del yo se transforma. No es que el yo sea dispersado o disuelto por los mensajes mediáticos, sino que, más bien, es abierto por ellos, en grados diversos, a influencias procedentes de lugares lejanos. Este hecho tiene, naturalmente, enormes repercusiones en el campo de la transmisión de la fe y de la configuración del yo creyente.

El vivir en un mundo mediado supone un constante entretejimiento de distintas formas de experiencias. Para la mayoría de las personas, la experiencia vivida sigue teniendo gran fuerza, pero si comparamos nuestras vidas actuales con las de individuos que vivieron hace doscientos o trescientos años, parece claro que la estructura de la experiencia vital ha cambiado significativamente. Aunque la experiencia vivida sigue siendo fundamental, se ve progresivamente complementada por la experiencia mediada, que asume un papel cada vez mayor en el proceso de socialización: los individuos se basan, de un modo creciente, en la experiencia mediada para construir su yo.

El crecimiento de la experiencia mediada crea nuevas oportunidades en todos los terrenos. Uno puede, por ejemplo, adentrarse en el mundo del budismo o del islam sin haber tenido experiencia directa de tales universos espirituales en el entorno familiar o en el contexto inmediato. La experiencia mediada amplía nuestros horizontes, nos implica en cuestiones y relaciones sociales alejadas de los lugares en los que transcurren nuestras vidas.

No sólo nos convertimos en observadores de individuos y sucesos lejanos, sino que nos sentimos también conectados, de algún modo, a dichos individuos y sucesos. Nos desvinculamos de nuestro entorno cotidiano, pero nos sentimos perdidos en un mundo de gran complejidad. Nos vemos obligados a forjarnos una idea sobre cuestiones y sucesos pertenecientes a lugares lejanos de un

mundo interconectado. Nos vemos, incluso, obligados a tomar postura sobre dichas cuestiones y sucesos y a responsabilizarnos parcialmente de ellos.

El hecho de vivir en un mundo mediado supone una carga de responsabilidad que resulta pesada para algunos. Implica una nueva dinámica de vida. Algunos individuos buscan mantener distancia con respecto a sucesos alejados de las ineludibles presiones de su circunstancia inmediata; otros, estimulados por imágenes y reportajes de los medios, se embarcan a favor de grupos o causas distantes. La mayoría de los individuos suele esforzarse por seguir un camino intermedio entre las exigencias y responsabilidades derivadas de su inmediata circunstancia vital, por una parte, y las derivadas de su experiencia mediada, por otra. Esta nueva situación, la experiencia mediada, puede dar lugar a presiones sobre el yo y a un sentimiento de responsabilidad hacia individuos o sucesos lejanos, lo cual es relativamente nuevo como fenómeno generalizado.

Como señaló el sociólogo italiano Giovanni Sartori con respecto a la televisión, la red telemática tiende a producir un empobrecimiento de la capacidad de comprender.

En ella se producen sobre todo imágenes y se anulan los conceptos, con lo que se atrofia la capacidad de abstracción y, con ella, la capacidad de entender. Cuando el *Homo sapiens* es suplantado por el *homo videns* se atrofia la capacidad de abstracción y el lenguaje conceptual es sustituido por el lenguaje perceptivo, concreto, que es infinitamente más pobre.

Si el pronóstico de Giovanni Sartori es certero, ello presenta aspectos negativos que se deben subrayar, pues la atrofia de la capacidad de abstracción y de comprensión deja al ser humano desprotegido frente a los sistemas de adoctrinamiento que utilizan, sobre todo, la estimulación de las emociones a través de las imágenes.

HACERSE UN HUECO EN EL ESPACIO VIRTUAL

En un universo caracterizado por la dispersión y por la saturación de mensajes, resulta fundamental preguntarse cómo se genera y se transmite en él el imaginario cristiano.

Si por imaginario cristiano entendemos una representación global del mundo, de la historia, del hombre y de Dios a la luz del Evangelio, configurada a partir de conceptos, símbolos y categorías, la cibercultura es una plataforma muy valiosa para extender y dar a conocer tal imaginario.

En ella tiene mayor relevancia lo icónico que lo conceptual, y lo dinámico que lo estático, pero ello no debe ser una dificultad para dar a conocer los grandes ejes de tal imaginario, pues la imagen ha sido sistemáticamente empleada para presentar al pueblo el imaginario cristiano.

Para hacer presente el imaginario cristiano en el entorno virtual, es necesario reformular ciertas categorías que han dejado de ser significativas para el ciudadano actual o que carecen completamente de significado. Tal reformulación es necesaria, pues sin esta recreación del lenguaje es imposible conectar con los habitantes de este nuevo mundo.

La multiplicación de mensajes y símbolos en la red puede derivar en una forma de eclecticismo simbólico o cultural que puede fascinar por su novedad, pero que carece de consistencia intelectual. Frente a ello, se deben reforzar las estructuras clásicas de mediación y de transmisión, como la escuela y la familia, para comunicar la fe, pues las nuevas formas de mediación y comunicación que tienen mucha presencia en las capas jóvenes de la sociedad carecen, en gran medida, de contenido religioso y simbólico.

A lo largo de la historia, los instrumentos fundamentales de transmisión del imaginario cristiano han sido la oralidad (predicación), la representación visual (el arte) y, muy posteriormente, la escritura (el texto).

El entorno virtual reclama una presencia de la imagen, pero ello no excluye el valor del texto ni de la oralidad. La transmisión fundamental se desarrolla en el ámbito presencial a través de la oralidad y la práctica viva del testimonio, pero la plataforma virtual puede reforzar y desarrollar la propia experiencia de fe.

En el ágora virtual se presentan imaginarios de naturaleza muy distinta más allá de sus territorios históricos. Este fenómeno exige agudizar el ingenio y atacar lo esencial, trascender ciertos prejuicios históricos y barroquismos intelectuales. Para tal fin, resulta esencial

saber discernir y ejercer la crítica, y por consiguiente es necesaria una educación del criterio con el fin de descodificar críticamente los mensajes que se vierten en el tercer entorno.

Resulta esencial recordar que el cristianismo es una religión encarnada y que, como tal, forma parte consustancial de su vocación arraigar en la historia, estar presente en la cultura, sea cual sea su estructura y forma. La nostalgia de aquellos tiempos en los que el imaginario era hegemónico es un obstáculo para irradiar el imaginario en los nuevos entornos.

Este nuevo entorno exige nuevos lenguajes e instrumentos, audacia y creatividad intelectual. El mensaje de la Iglesia, precisamente porque tiene pretensiones de universalidad, de catolicidad, puede hallar en la red un instrumento muy poderoso para proseguir la tarea de evangelización. En este sentido, el universo virtual tiene que verse como una ocasión para globalizar el humanismo cristiano y hacerlo efectivamente global.

Capítulo 5
EL ENCUENTRO ENTRE RELIGIONES

Lo que está en juego

Desde la celebración del Concilio Vaticano II hasta el pontificado de Benedicto XVI, pasando por el magisterio de Juan Pablo II, se ha progresado, significativamente, en el diálogo interreligioso y en la búsqueda de un campo de intersección desde donde sea posible un mínimo entendimiento en orden a edificar un mundo pacífico.

Este diálogo entre diferentes tradiciones religiosas y espirituales es absolutamente necesario para el futuro del mundo y de la Iglesia. No es una cuestión baladí. Está en juego la paz, la armonía y el bienestar de la humanidad. Más allá de las dificultades y de las tensiones históricas que puede haber suscitado este encuentro en el pasado, no cabe duda de que la humanidad futura no puede desperdiciar el potencial espiritual y humanista que deriva del encuentro entre religiones.

Desde la publicación de la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI (1964), la palabra «diálogo» ha irrumpido con fuerza en la doctrina y en la praxis de la Iglesia universal. El primer fruto de la nueva conciencia de una Iglesia que miró al mundo con empatía fue, indudablemente, la constitución *Gaudim et spes* del Concilio Vaticano II.

Pablo VI hizo gestos muy significativos de apertura y de diálogo, como su histórica entrevista con el patriarca Atenágoras en Jerusalén (1964). Juan Pablo II prosiguió el diálogo entre religiones que tuvo lugar en Asís, donde empezó a latir el denominado «espíritu de Asís», el gran pacto por la paz de los líderes religiosos del mundo (1986). Después le siguió el diálogo con la ciencia y con los artistas. Benedicto XVI ha insistido, a lo largo de su pontificado, en el diálogo con la cultura y con el pensamiento social y político, y ello se ha hecho manifiesto en sus discursos en el Colegio de los

Bernardinos, en París (2008), y en el Westminster Hall, de Londres (2010).

El diálogo interreligioso se puede desarrollar en distintos planos. Las religiones, genéricamente consideradas, son portadoras de una constelación de valores muy potentes con vistas a resolver algunos de los grandes problemas que asedian a la humanidad.

Sería un grave error deshacerse de este patrimonio intangible, de esta riqueza inmaterial en el momento de buscar soluciones a problemas vigentes que acechan a toda la humanidad.

El teólogo Joseph Ratzinger subraya el esfuerzo del teólogo católico Hans Küng de crear una ética mundial, de carácter planetario, a partir de los valores comunes a las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. «En este contexto —dice Joseph Ratzinger— hay que contemplar la propuesta de formación de un *ethos* mundial, a favor del cual aboga con especial apasionamiento Hans Küng. Indudablemente esto tiene sentido, más aún, en nuestra situación actual es necesario buscar los elementos comunes fundamentales de las tradiciones éticas en las distintas religiones y culturas. En este sentido, semejante esfuerzo es sumamente importante y conveniente».[1]

La tarea no es fácil, pero es más necesaria que nunca.

UNA ÉTICA GLOBAL PARA UN MUNDO GLOBAL

En los últimos años del siglo pasado, se dieron pasos decisivos en la edificación de la ética mundial: La Declaración de una Ética Mundial, del II Parlamento de las Religiones del Mundo (1993), la propuesta de la Declaración de Responsabilidad y Deberes Humanos (1998), la llamada «a nuestras instituciones dirigentes» del III Parlamento de las Religiones del Mundo (1999) y el manifiesto a favor del diálogo entre civilizaciones preparado por un grupo de personalidades elegidas por el secretario general de la ONU Kofi Annan, para el año 2001, son escalones decisivos.

Tal como se define la ética mundial en la Declaración de 1993, no se entiende, con esta denominación, una nueva ideología ni tampoco una religión universal más allá de todas las religiones existentes. Por ética mundial se entiende un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes

básicas personales. En la Declaración se parte de la idea de que, sin este consenso ético de principios, toda comunidad se ve, tarde o temprano, amenazada por el caos o la dictadura y los individuos, por la angustia.

En este sentido, pues, la Declaración de una Ética Mundial no pretende reemplazar la dimensión ética de las religiones existentes. Aspira, solamente, a establecer el mínimo ético necesario para la convivencia pacífica y para la supervivencia de la humanidad.

Sin perder de referencia la singularidad de cada tradición, la especificidad de cada liturgia y el fondo que cada religión atesora, la ética mundial se fundamenta sobre la base de que hay un campo de valores éticos comunes que todo ser humano, más allá de sus creencias, puede reconocer como necesarios para el presente.

La ética mundial no es un producto acabado. Es un proyecto que tiene que seguirse concretando en el futuro. Existen valores comunes entre las distintas religiones, un ámbito de convergencia en el que es posible identificar intuiciones morales idénticas. Estos valores no siempre son denominados de la misma forma, pero abren un campo de actuación práctica muy afín. La caridad cristiana no puede identificarse, sin más, con la compasión budista o con la solidaridad de Confucio, pero entre estas ideas-fuerza existe un campo semántico común.

Las diferencias de tipo dogmático, cultural, histórico y organizativo entre los distintos credos no deben ser un obstáculo para ver lo que une a las distintas religiones. Con ello no estoy diciendo que todas las religiones aporten el mismo sistema de valores. Más allá de su identidad y de sus particularidades, existe un campo de valores comunes. Si los fieles de las tradiciones religiosas superan los viejos resentimientos históricos y prejuicios mutuos y son capaces de reconocer las semillas de verdad que hay en los universos religiosos ajenos, se estará dando un paso decisivo para la pacificación del mundo.

Desde la Iglesia se ha subrayado la necesidad de trabajar por la unidad y detectar lo que une por encima de lo que separa. En la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas del Concilio Vaticano II se afirma: «En nuestro tiempo que la humanidad se unifica cada vez más estrechamente y crece la interdependencia entre los diferentes pueblos, la Iglesia considera

con más atención cuál es su actitud hacia las religiones no cristianas. Llevada por su misión de trabajar por la unidad y la caridad entre los hombres e incluso entre los pueblos, tiene en cuenta antes que nada aquí las realidades que son comunes a todos los hombres y les facilitan la mutua convivencia».[2]

«La Iglesia —concluye— exhorta a sus hijos para que con prudencia y caridad, conversando y colaborando con los seguidores de las otras religiones, y dando testimonio de la fe y de la vida cristiana, reconozcan, conserven y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, como también los valores socioculturales que en ellos se encuentran».[3]

Pedagogía del diálogo

La finalidad del diálogo entre religiones no es la de diluir la riqueza inherente de cada tradición, menos aún disolverla en un todo impersonal. El objetivo radica en conservar y promover los bienes espirituales que hay en ellas y los valores compartidos. Un cristiano maduro y responsable debe ser capaz de captar las semillas de verdad que hay en las otras religiones, tiene que ser suficientemente hábil para darse cuenta de la belleza y la bondad de su patrimonio ético y, a la vez, tiene que superar cualquier tendencia exclusivista.

Los valores no pertenecen, exclusivamente, a una religión o a una filosofía, tampoco son patrimonio de ningún sistema filosófico, ético o metafísico. Los valores son entidades puras e intangibles. La justicia, la verdad, la libertad o la compasión no son patrimonio exclusivo de ninguna religión.

El diálogo entre los fieles de diferentes religiones ayuda a descubrir en las tradiciones ajenas elementos y expresiones de la verdad, semillas de la palabra, tesoros de sabiduría, bienes espirituales y morales, también ideales comunes.

El verdadero diálogo debe realizarse desde la fidelidad a la propia tradición. No se puede dialogar sin estar arraigado. El fundamento del diálogo es la fidelidad a las propias creencias, pues el diálogo no consiste en poner entre paréntesis lo que uno cree; tampoco es un sincretismo ni un eclecticismo.

El primer precepto para el diálogo interreligioso es la regla de oro. Formulada de manera positiva reza así: «¡Haz a los otros lo que

quieras que te hagan a ti!» Es la regla de oro que se encuentra en el rabino Hillel, en Jesús de Nazaret, también en el islam, en el budismo, en el jainismo y en Confucio, entre otras confesiones religiosas.

De la regla de oro derivan cuatro normas muy concretas, a saber: el compromiso a favor de una cultura de la no violencia y el respeto a toda vida; a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo; en pro de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrado y veraz, y de una cultura de la igualdad y el compañerismo entre hombre y mujer. El diálogo entre religiones manifiesta que el verdadero criterio que acredita la verdad de una religión es su respeto a la dignidad de la persona.

La conciencia ecológica es un valor inherente a las grandes tradiciones religiosas. El mundo es obra de Dios y aspira a unirse con Dios; es expresión de la belleza, de la bondad, de la verdad y de la unidad del Creador y no es, en ningún caso, propiedad del hombre. Dios es alfa y omega, el principio y fin de todo. Todo converge misteriosamente hacia una unidad, todo se siente atraído hacia ella. Esta unidad es la base de una profunda fraternidad, de una auténtica solidaridad y de un serio compromiso ecológico.

Desde las tradiciones religiosas se percibe una fraternidad cósmica que incluye a todos los seres de la creación y exige vivir con ellos de un modo armónico y responsable.

Virtudes públicas

Las tradiciones religiosas suscitan unas virtudes públicas básicas para construir una nueva ciudadanía.

La hospitalidad o la acogida al extranjero es una exigencia básica que emana de las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. El Dios de las tradiciones monoteístas, por ejemplo, es un Dios que ama al huérfano, a la viuda y al extranjero. Por eso impulsa a acoger al extranjero. Para el cristianismo, la acogida del forastero es un criterio fundamental en el juicio final,[4] en el islam la hospitalidad es una pieza clave y en el judaísmo siempre está en el recuerdo el pueblo de Israel que fue extranjero en Egipto.[5]

Las tradiciones religiosas nos ayudan a comprendernos a

nosotros mismos como peregrinos y extranjeros de esta tierra y desarrollan una actitud de acogida al extranjero. Es fundamental extender esta sensibilidad especialmente en Europa, donde crece, de un modo alarmante, la xenofobia y políticas de inmigración excluyentes e inhóspitas.

La opción preferente por los pobres y los desheredados de la tierra es una exigencia que emana de las tradiciones religiosas. Dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, dar de beber al sediento, trabajo al parado, hogar al niño abandonado, son obras de misericordia a través de las cuales las religiones ayudan a transformar nuestro mundo.

Las tradiciones religiosas también son instancias críticas que se oponen al culto al mercado, al consumismo voraz, mediante la creación, el sostenimiento y el desarrollo de estilos de vida austeros, moderados y responsables en la compra, en la producción y en el consumo. Ayudan a cooperar en una defensa de las condiciones de los trabajadores y a un control del mercado para colocar en la esfera social la primacía de la ética sobre la política y de ésta sobre la economía.

Las religiones enseñan que el camino hacia la paz parte de lo más íntimo del corazón y que la reconciliación requiere la conversión, un camino penitencial que debe tener resonancias de reconciliación en el plano económico, social y político. La paz es algo más que un conjunto de formas de equilibrio estratégico. Está unida a la justicia, a la distribución equitativa de la riqueza, a la lucha contra toda forma de opresión. Las divisiones no se borran velozmente y se necesita una voluntad valiente para olvidar injurias y razones de desencuentros y renunciar a resarcimientos imposibles.

Las tradiciones religiosas también aportan valores como la rectitud y la honestidad en la vida profesional y laboral, y a la vez, una protesta contra la corrupción pública. En las tradiciones religiosas se exhorta a configurar organizaciones profesionales y a descubrir el trabajo como vocación y como llamada.

VALORES DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* se distingue, con claridad, «valor», «principio» y «virtud»: «La relación entre

principios y valores es, sin duda, de reciprocidad, dado que los valores expresan la consideración que hay que conferir a aquellos aspectos concretos del bien moral que los principios intentan conseguir, ofreciéndose como puntos de referencia para la estructuración oportuna y la conducción ordenada de la vida social. Los valores exigen, pues, tanto la práctica de los principios fundamentales de la vida social como el ejercicio personal de las virtudes y, por tanto, de los comportamientos morales correspondientes a los mismos valores».6

Una primera idea que se desprende de este documento es que los valores son puntos de referencia. No son entidades tangibles ni objetos que se puedan poseer, sino horizontes de referencia. Los principios, en cambio, son los puntos de partida, los pilares que sostienen el edificio de la ética, mientras que los valores son los referentes.

«Todos los valores sociales —dice el compendio— son inherentes a la dignidad de la persona humana, el desarrollo auténtico de la que promueven, y esencialmente son: la verdad, la libertad, la justicia, el amor. Su práctica es un camino seguro y necesario para alcanzar el perfeccionamiento personal y una convivencia social más humana; constituye la referencia imprescindible para los responsables de la cosa pública, llamados a realizar las reformas sustanciales de las estructures económicas, políticas, culturales y tecnológicas y los cambios necesarios en las instituciones».7

Tanto en la tradición cristiana como en otras tradiciones no religiosas se reconoce que el sostenimiento de las sociedades abiertas requiere de la estima y la promoción de unos determinados valores. Estos valores deben estar en el horizonte mental de los ciudadanos y nunca se pueden poner en entredicho si de veras se quiere mantener el cuerpo y la lógica de las denominadas sociedades abiertas.

Se lee en el compendio: «Una auténtica democracia no es el resultado de un respeto formal de reglas, sino el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto de los derechos del hombre, la asunción del bien común como fin y criterio regulador de la vida política. Si no hay un consenso general sobre estos valores, se pierde el significado de la

democracia y se compromete su estabilidad».[8]

La persona como valor fundamental

El valor fundamental en la tradición cristiana es la persona. La persona ocupa la cúspide de la pirámide de valores. Es un fin en sí misma, el máximo bien de la creación, la expresión más plena entre los seres creados, la entidad que merece la máxima atención, respeto y cuidado.

Al afirmar que la persona es un fin en sí misma, que es el ser más perfecto de la creación y el más digno de atención, se extrapola esta afirmación a toda persona indistintamente de su raza, origen, condición sexuada o nivel económico. En la tradición cristiana se parte de la tesis de que toda persona posee una idéntica dignidad y que, nada ni nadie, tampoco ella misma con sus actos, puede invalidar este reconocimiento.

En la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las otras religiones se afirma: «Cae, pues, por la base toda teoría o praxis que introduce alguna discriminación entre hombre y hombre, entre pueblo y pueblo, por lo que respecta a la dignidad humana y a los derechos que se derivan. Y así la Iglesia reprueba como contraria a la mente de Cristo cualquier discriminación o vejación de los hombres que se haga por motivos de raza o de color, de condición social o de religión».[9]

En plena correspondencia con este valor fundamental, en la tradición cristiana se identifican cuatro valores más: la verdad, la justicia, la libertad y el amor. «Estos valores —se afirma en el compendio— constituyen los pilares que dan solidez y consistencia al edificio de vivir y de obrar: son valores que determinan la calidad de toda acción e institución social».[10]

La lucha por la verdad

La defensa de la verdad y la lucha por la verdad son intrínsecas al ser cristiano. Al decir que la verdad es un valor, se afirma que es un horizonte de referencia, una aspiración que todo ser humano debe asumir. Todo ser humano desea, por naturaleza, conocer la verdad

de las cosas. No se siente cómodo cuando vive instalado en la mentira o en la hipocresía: quiere conocer el fondo de la realidad, lo que son las cosas en sí mismas.

La verdad no es algo que se tenga en posesión y se pueda administrar. Es un valor, una meta. Este valor se relaciona estrechamente con el de la transparencia y el de la sinceridad, se refiere a la perfecta correspondencia entre lo que se afirma y lo que son las cosas.

«Los hombres —se afirma en el compendio— tienen, de manera particular, el deber de tender, continuamente, a la verdad, a respetarla y testificarla responsablemente. Vivir en la verdad tiene un significado especial en las relaciones sociales: en efecto, la convivencia entre los seres humanos dentro de una comunidad es ordenada, fecunda y responde a su dignidad de personas, cuando se fundamenta en la verdad. Cuanto más se esfuerzan las personas y los grupos sociales a resolver los problemas sociales según la verdad, más se alejan de la arbitrariedad y se conforman a las exigencias objetivas de la moralidad».11

La defensa de la justicia

La defensa de la justicia y la búsqueda de una sociedad articulada a partir de estructuras justas es una constante en el doctrina social de la Iglesia desde sus orígenes. No es un valor exclusivo del cristianismo, pero está plenamente manifestado en la misma predicación de Jesús y en toda la historia del humanismo cristiano.

Ser cristiano es orientarse hacia la verdad, buscarla con pasión, no contentarse con las medias verdades, pero también es trabajar intensa y extensamente para que haya más justicia en el mundo. Desde la Doctrina Social de la Iglesia, la paz es obra de la justicia, es la resultante de una sociedad justa.

«La justicia —dice el compendio— es un valor que acompaña el ejercicio de la correspondiente virtud moral cardinal. Según su formulación más clásica, consiste en la voluntad constante y firme de dar a Dios y al prójimo lo que se les debe. Desde el punto de vista subjetivo, la justicia se traduce en el comportamiento determinado por la voluntad de reconocer al otro como persona, mientras que, desde el punto de vista objetivo, constituye el criterio

determinante de la moralidad en el ámbito intersubjetivo y social».[12]

La búsqueda de la libertad

La libertad es un valor inherente a la religión cristiana. Dios crea al ser humano con capacidad para determinar su proyecto de vida, para hacer de su existencia una obra de arte, para tomar las decisiones fundamentales. La libertad es, a la vez, un don, una tarea, pero también una responsabilidad. El respeto a la libertad del otro no está circunscrito solamente al movimiento, sino también al pensamiento, a la creencia y a la opinión.

Se lee en el compendio: «El valor de la libertad, como expresión de la singularidad de la persona humana, se respeta cuando a cada uno de los miembros de la sociedad se le admite realizar su vocación personal; buscar la verdad y profesar sus propias ideas religiosas, culturales y políticas; expresar sus opiniones; decidir su estado de vida, y en la medida en que sea posible, su trabajo; asumir iniciativas de carácter económico, social y político».[13]

Amar es lo primero

El amor no es un valor paralelo a los que acabamos de mencionar. Es la fuerza, la energía de la que dimanan los valores de la verdad, la libertad y la justicia. Quien ama, anhela la verdad, respeta y promueve la libertad del otro y trasciende el trato justo. El amor no calcula ni busca la equidad. El amor es un don inmenso y gratuito sin cálculo ni espera de reciprocidad. Por esto, el amor trasciende la justicia.

«Los valores de la verdad, de la justicia, de la libertad —dice el compendio— nacen y se desarrollan a partir de la fuente interior de la caridad: la convivencia humana es ordenada, fecunda en el bien y responde a la dignidad del hombre cuando se fundamenta en la verdad; cuando se realiza según las exigencias de la justicia, es decir, en el respeto efectivo de los derechos y en el cumplimiento leal de los deberes respectivos; cuando se lleva a término en la libertad que se adecua a la dignidad de los hombres, llevados por su

propia naturaleza racional a asumir la responsabilidad de sus propias obras; cuando es vivificada por el amor, que hace sentir como propias las necesidades y las exigencias de los otros y hace cada vez más intensas la comunión de los valores espirituales y la solicitud por las necesidades materiales».14

La solidaridad más allá de los tópicos

La solidaridad, en el pensamiento que fluye de la tradición cristiana, es, a la vez, principio, valor y virtud social. Designa el lazo de interdependencia entre personas y pueblos. Ser solidario con alguien significa sentirse parte integrante del mismo todo, designa una vinculación con los otros que trasciende el individualismo y el egoísmo propios de nuestro tipo de sociedad.

La solidaridad se construye sobre una base común, sobre el reconocimiento de un fondo idéntico: la condición de hijos de Dios. Ser solidario significa sentirse estrechamente ligado a los otros, a sus sufrimientos y dolores, pero, simultáneamente, consiste en promover relaciones de fraternidad entre todos los seres humanos.

Se lee en el compendio: «Las nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos, que son, de hecho, formas de solidaridad, se deben transformar en relaciones encaminadas a una verdadera solidaridad ético-social, que es la exigencia moral innata en todas las relaciones humanas. La solidaridad se presenta, pues, bajo dos aspectos complementarios: el de principio social y el de virtud moral».15

«La solidaridad —se afirma en el compendio— es también una verdadera y propia virtud moral, no un "sentimiento de vaga compasión o de enternecimiento superficial por los males de tantas personas, próximas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de comprometerse por el bien común: es decir, por el bien de todos y cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos"».16

La solidaridad es un valor estrechamente vinculado al amor. Está emparentada con la fraternidad, con la comprensión de los hombres como seres hermanados en la existencia. Es un valor que llama a tratar a todos los seres humanos con respeto y a velar por sus derechos, a superar el provincialismo moral y la mentalidad de

tribu.

Pacificar el mundo

Desde la antigüedad griega hasta la guerra de Afganistán, se ha repetido, abundantemente, que las religiones son la raíz de la violencia y del conflicto entre los pueblos y las naciones.

No se puede negar que, en muchos conflictos bélicos de la humanidad, tanto en el pasado como en el presente, el factor religioso está presente, ya sea como pretexto o como justificación, pero, más allá de los usos instrumentales del fenómeno religioso, sería una grave miopía no ver el valor de la paz que emana del diálogo entre religiones.

En toda gran religión subsiste la voluntad explícita de pacificar el corazón de los hombres y la vida social. No existe consenso en el significado último de la paz, tampoco en las vías para alcanzarla, pero en las grandes tradiciones espirituales de la humanidad, la paz es un horizonte a conquistar, un objetivo que a ningún hombre verdaderamente religioso le puede ser indiferente.

La paz es también un valor y un horizonte de la religión cristiana. El reino de Dios pertenece a los pacíficos, a los mansos, a los que siembran semillas de reconciliación y de perdón. La paz es consecuencia de la justicia, pero también de la práctica del perdón incondicional. En el humanismo que emana de la tradición cristiana, la paz en la Tierra es un valor amenazado, que depende del trabajo constante y eficiente por la justicia y de la capacidad de reconciliarse.

«La paz —se afirma en el compendio— es un valor y un deber universal y encuentra su fundamento en el orden racional y moral de la sociedad que tiene sus raíces en el mismo Dios, "fuente primera del ser, verdad esencial y bien supremo". La paz no es simplemente ausencia de guerra ni tampoco equilibrio estable entre fuerzas adversas, sino que se fundamenta en una concepción correcta de la persona humana y requiere la construcción de un orden según la justicia y la caridad».17

La ecosensibilidad

El pensamiento que emana de la tradición cristiana subraya el valor de la naturaleza y defiende el valor de la biodiversidad. La creación no es una propiedad del hombre, menos aún, un dominio por explotar. Es el marco para vivir y ennoblecerse, para contemplar la inmensa faz de Dios a través de la belleza de las criaturas, para respetar y amar. La actitud del cristiano frente a la naturaleza debe ser de amor, respeto y de veneración.

Dice el compendio: «La responsabilidad hacia el medio ambiente, patrimonio común del género humano, se extiende no tan sólo a las exigencias del presente, sino también a las del futuro: "Herederos de las generaciones pasadas y beneficiarios del trabajo de nuestros contemporáneos, nosotros tenemos la obligación con todos, y no nos podemos desinteresar de los que vendrán después de nosotros a engrandecer el círculo de la familia humana».18

Los grandes problemas ecológicos que padece el mundo reclaman un cambio efectivo de mentalidad que lleve a adoptar nuevos estilos de vida. Estos estilos de vida deben inspirarse en la sobriedad, en la templanza, en la disciplina, tanto en el ámbito personal como social. La conciencia renovada de la interdependencia que vincula a todos los habitantes de la Tierra ayuda a eliminar diversas causas de desastres ecológicos y garantiza la capacidad de respuesta.

La ecosensibilidad que emana de las grandes tradiciones espirituales y religiosas, tanto en Occidente como en Oriente, se debe traducir, sobre todo, en una fuerte motivación para una auténtica solidaridad a escala mundial.

Las tradiciones religiosas, aun con su ambigüedad y los peligros de localismo y de dogmatismo, son uno de los lugares privilegiados de formación de actitudes y de transmisión de valores entre los ciudadanos, potencian la vinculación comunitaria y el sentido de la orientación. Crean aquella vivencia de la comunidad que nos hace capaces de sacrificio para los otros.

Las religiones facilitan la emergencia de preguntas que profundizan en la justicia y en la solidaridad, más allá de la lógica funcional de los sistemas. Las religiones pueden crear aquel espacio público desde donde florezcan la deliberación y la prudencia, dado que poseen el vínculo afectivo comunitario y aquel potencial normativo sustancial capaz de movilizar las cuestiones éticas de la

justicia.

Las religiones ayudan a elaborar formas de vida solidaria y de mutuo reconocimiento e igualdad en una época de crisis de las ideologías y de las utopías. Finalmente, la función simbólica de la religión y sus signos proféticos puede despertar a los ciudadanos de la apatía y de la superficialidad las sociedades actuales.

Capítulo 6
EL DIÁLOGO ENTRE CREYENTES Y NO CREYENTES

Otro diálogo pendiente

Además del diálogo entre religiones, uno de los retos fundamentales que tiene que encauzar la Iglesia en el futuro inmediato es el diálogo con los no creyentes. Ambos diálogos tienen que proseguir sus destinos en el siglo xxi.

Una gran parte de los ciudadanos de países tradicionalmente católicos no creen en Dios, viven su vida al margen de la fe, no les incumbe el mensaje de la Iglesia. La descreencia es uno de los grandes retos que tendrá que encauzar la institución en las próximas décadas, pues crece el número de ciudadanos que se definen, a sí mismos, como no creyentes en el viejo continente.

Los no creyentes constituyen un grupo plural de ciudadanos que está integrado por sensibilidades muy distintas. La Iglesia está llamada a establecer puentes de diálogo, a escuchar atentamente sus razones, pues, en muchos casos, se trata de alejamiento y de abandono, todavía más, de cansancio, de fatiga y de decepción por la institución eclesial.

En muchas ocasiones se observa una crisis de confianza, un sentido de frustración. Un grupo no menor de ciudadanos se han alejado de la Iglesia para vivir su fe de un modo nómada, al margen de la institución y de los dogmas, pues en ella se sienten aprisionados, faltos de libertad. Otros, en cambio, no sólo han abandonado la Iglesia, también se han olvidado de Dios y viven su ausencia sin dramatismos, sin nostalgia. Este alejamiento debe ser un serio motivo de reflexión en el futuro y no sólo en Europa.

Muchos no creyentes sienten estima por la labor social y educativa de la Iglesia y comparten gran parte de los valores que ésta transmite al mundo. Subrayan su función educativa y

cuidadora, su potencia humanizadora, pero discrepan de los dogmas que ella transmite y entienden que se ha convertido en una institución obsoleta y anacrónica, en un lastre del pasado, en lugar de ser un factor de cambio, de transformación y de progreso integral de los pueblos. Esperan, sedientos, un nuevo *aggiornamento*.

Otros sienten desdén e incluso manifiestan una actitud hostil y beligerante contra la Iglesia y su mensaje. Este resentimiento tampoco es casualidad. Tiene unas raíces que deben investigarse y ponerse a colación, pues sólo de ese modo es posible establecer, de nuevo, los puentes de diálogo. El laicismo también se dice de muchas maneras y está presente en la sociedad de un modo difuso. No basta con criticarlo. Es esencial entender sus razones y responder a sus objeciones.

Tanto en un caso como en el otro es esencial establecer un diálogo abierto y franco con los no creyentes, pues ningún ser humano debe ser ajeno a la misión de la Iglesia en el mundo, pues todo lo que es humano incumbe a la iglesia.

Benedicto XVI, a lo largo de su pontificado, ha prestado interés a esta cuestión. También se ha referido a los no creyentes y a la relación que la Iglesia debe establecer con ellos.

El día 26 de septiembre del 2009, el papa emérito, en su viaje apostólico a la República Checa, dijo a los periodistas: «Yo diría que normalmente son las minorías creativas las que determinan el futuro y, en este sentido, la Iglesia católica debe comprenderse como minoría creativa que tiene una herencia de valores que no son algo del pasado, sino una realidad muy viva y actual. La Iglesia debe actualizar, estar presente en el debate público, en nuestra lucha por un auténtico concepto de libertad y de paz. Así puede contribuir en diferentes sectores. Yo diría que el primero es precisamente el diálogo intelectual entre agnósticos y creyentes. Ambos se necesitan mutuamente: el agnóstico no puede estar contento sin saber si Dios existe o no, debe estar en búsqueda y percibir la gran herencia de la fe; el católico no puede contentarse con tener fe, debe estar en búsqueda de Dios, más aún, en el diálogo con los demás debe volver a conocer a Dios de manera más profunda».

Esta intuición es recuperada, al cabo de tres meses, en el discurso que pronunció en la curia romana para el intercambio de

felicitaciones de Navidad. En aquel contexto, Benedicto XVI dijo: «Considero importante sobre todo el hecho de que también las personas que se declaran agnósticas y ateas deben interesarnos a nosotros como creyentes. Cuando hablamos de una nueva evangelización, estas personas tal vez se asustan. No quieren verse a sí mismas como objeto de misión, ni renunciar a su libertad de pensamiento y de voluntad. […] Como primer paso debemos preocuparnos de que el hombre no descarte la cuestión sobre Dios como cuestión esencial de su existencia; preocuparnos de que acepte esa cuestión y la nostalgia que en ella se esconde».

Más allá de los mutuos reproches por razones históricas, el diálogo entre creyentes y no creyentes es absolutamente necesario para construir el futuro, para buscar puntos de referencia en común y comprometerse solidariamente en la edificación de un mundo mejor para las futuras generaciones.

La primera finalidad del diálogo es propiciar, antes que nada, el encuentro, olvidar antiguas rencillas y buscar aquellos ámbitos de intersección que unen, sin negar la singularidad de cada posición.

Nadie tiene que ser convertido en objeto de misión y todos tenemos derecho a expresar nuestras creencias y convicciones, religiosas o no, en el espacio público. La libertad de creencias es una conquista histórica que exige tolerancia por parte de la ciudadanía, capacidad para admitir que el otro profesa unas creencias y convicciones distintas a las de uno mismo y entender que esta diferencia no debe ser motivo, necesariamente, de confrontación y de violencia. Las personas estamos llamadas a colaborar juntas, a desarrollar la amistad civil o cordialidad, y no tenemos que dejar que las diferentes adhesiones políticas o religiosas sean barreras para la amistad.

La voluntad de construir puentes y de edificar ámbitos de intersección es básica e ineludible en el compromiso cristiano. Está en la entraña de la nueva sensibilidad que se puso de manifiesto en el Concilio Vaticano II.

Las personas que, conociendo el universo de la fe, optan por el agnosticismo o el ateísmo, no carecen de razones. Se deben estudiar y conocer estas razones. También hay que admitir, como se hace en el Concilio Vaticano II, la parte de responsabilidad que ha tenido la misma Iglesia en una mala transmisión de las verdades de la fe. El

ateísmo y el agnosticismo no son una casualidad histórica; son la expresión de una forma de entender el mundo y de vivir que reclama atención y es motivo de pensamiento.

La duda es humana

El agnosticismo y el ateísmo no pueden ser indiferentes al creyente. Éste no puede permanecer insensible a estas actitudes. Son un signo de interrogación. También para el agnóstico y el ateo, la fe vivida con convicción se convierte en un objeto de reflexión, en un estímulo para pensar.

La duda no es extraña al acto de fe, porque la fe incluye la pregunta, también la vacilación y, en ocasiones, incluso la desesperación. Jesús se desesperó en el Gólgota y gritó: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

La duda es consustancial a la vida de fe, pero también a la opción de vida no creyente. No sólo duda el no creyente; también el creyente duda a lo largo de su vida. Escribe teólogo Joseph Ratzinger en *Introducción al cristianismo*: «Igual que el creyente se esfuerza en no dejarse ahogar por el agua salada de la duda que el océano continuamente le lleva a la boca, también el no-creyente duda de su incredulidad, de la real totalidad del mundo que él ha decidido explicar como un todo. Jamás estará totalmente seguro del carácter total de lo que él ha considerado y explicado como el todo, sino que le acuciará la pregunta de si a pesar de todo la fe no será lo real y la que exprese lo real. De la misma manera que el creyente se siente continuamente amenazado por la incredulidad, que es para él su más seria tentación, así también la fe será siempre tentación para el no-creyente y amenaza para su mundo al parecer cerrado de una vez para siempre. En una palabra: nadie puede sustraerse al dilema del ser humano».1 Y concluye: «Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe caerá en la incertidumbre de la incredulidad, que jamás podrá afirmar de forma cierta y definitiva que la fe no sea la verdad».2

Tanto el creyente como el no creyente participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Es una realidad humana. Para uno la fe estará

siempre presente a pesar de la duda, para el otro mediante la duda o en forma de duda. Es ley fundamental del destino humano encontrar lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe, entre la impugnación y la certidumbre.

Es justamente la duda lo que impide que ambos se cierren herméticamente en lo suyo, que puedan establecer un lugar de comunicación. La duda tiene un factor positivo y pedagógico, pues impide a ambos que se recluyan en sí mismos: al creyente lo acerca al que duda y al que duda lo lleva al creyente. Para uno es participar en el destino del no creyente; para el otro la duda es la forma en que la fe, a pesar de todo, subsiste en él como reto.

La fe ilustrada está, pues, estrechamente vinculada con la duda. En su ensayo *Sobre la duda*, Max Horkheimer afirma que introducir la duda en la religión constituye un factor de salvación de la propia religión.

La duda es un elemento que hace vivir y que dinamiza la fe, poniendo la religión en permanente contacto con la historia del mundo, haciendo posible, de esta forma, su mutua interrelación y sintonía. Quien duda de su fe, la piensa; pero quien nunca duda de nada, admite pasivamente la fe. No es de extrañar que el propio cardenal John Henry Newman afirmara que «creer significa ser capaz de soportar la duda».

En el diálogo entre creyentes y no creyentes, los creyentes tienen que mostrarse confiados, pero también conscientes de sus dudas, porque esto permite un lugar de encuentro con el agnóstico que, por definición, duda de las creencias, de los dogmas y desconoce si Dios existe o no.

La cuestión por Dios

Debemos comprender las razones que se esconden en estas posiciones y estudiar las causas que las hacen posibles. En ocasiones, el diálogo está mal planteado, porque el creyente se presenta como poseedor de la verdad, como alguien que tiene que distribuirla y darla a conocer, mientras que al agnóstico se le concibe como alguien que tiene que recibirla y convertirse.

El creyente se adhiere a Cristo, pero no posee la verdad como quien tiene un objeto, una propiedad o un patrimonio. La verdad no

pertenece al género humano. El ser humano está llamado a conocerla, a amarla y a servirla, pero no la posee.

Benedicto XVI subraya dos ideas interesantes para el futuro: afirma que hay que poner la cuestión de Dios en el medio del debate público y que en esta cuestión se esconde una cierta nostalgia. Plantear la cuestión significa encontrar espacios para formular la pregunta, hallar los canales adecuados para hacer pensar y no darla ya como cerrada. Solamente si se plantea la cuestión, hay interés por la respuesta.

Plantear la cuestión de Dios en el centro del ágora es audaz, porque uno se expone a todo tipo de reacciones y de manifestaciones, desde la indiferencia a la mofa. El programa es difícil, pero necesario, se trata de proponer un espacio en la mente humana sobre la cuestión de Dios, admitiendo que habrá diferentes respuestas y reacciones.

La cuestión de Dios es una cuestión última que admite varias respuestas, pero sólo si la cuestión tiene lugar en la esfera pública es posible el diálogo entre creyentes y no creyentes.

En las últimas décadas, la cuestión se ha relegado fuera del debate público. Se ha convertido en una cuestión marginal. Algunos quieren presentarla como un tema obsoleto y anacrónico; otros, como una cuestión absurda que la ciencia ha resuelto de una manera definitiva. Mientras la cuestión no esté viva en el debate público, el diálogo entre creyentes y no creyentes no tratará los aspectos centrales.

Si la cuestión de Dios se presenta como una pregunta obsoleta, anacrónica, propia de tiempos arcaicos, el diálogo no tiene razón de ser. Poner la cuestión en el centro del ágora significa mostrar que es una pregunta abierta, de calidad, a la que no le falta sentido, que la pregunta por Dios va muy unida a la pregunta por la condición humana.

Quienes resuelven la pregunta considerando que es un absurdo, descalifican la posibilidad de cualquier tipo de diálogo y entienden que el diálogo tiene que desenvolverse en otro plano: el encaje de las religiones en el espacio público, el conflicto entre ética mínima y ética de máximos, la aportación de las religiones a la cultura democrática o bien la cuestión de los símbolos en las escuelas u hospitales.

Estos debates son necesarios en las sociedades abiertas, pero la verdadera cuestión, la pregunta abierta, la que realmente afecta al destino del ser humano, del mundo y de la historia es la cuestión de Dios.

¿Dios o la nada? ¿Estamos solos o alguien vela por nosotros? ¿Somos el resultado del azar y de la necesidad, en palabras de Jacques Monod, o hemos sido creados a imagen y semejanza del Creador, tal y como se lee en el Génesis? ¿Podemos hablar con Dios? ¿Escucha Dios nuestras súplicas? ¿Ha hablado Dios en la historia? ¿Qué se puede esperar después de la muerte de Dios?

Benedicto XVI se ha propuesto, a lo largo de su pontificado, situar en el medio de la plaza la última cuestión, porque parte del implícito agustiniano de que el ser humano es capaz de Dios.

Ser capaz de Dios no significa conocer totalmente a Dios, ni dominar el misterio que le es inherente. Esto trasciende la comprensión humana. Significa reconocer la capacidad humana de interrogarse por el origen de todo, por la fuente creadora, por el destino último del universo, por el sentido de la existencia. Ser capaz de Dios es reconocer esta dimensión de apertura vertical hacia lo desconocido.

Dice Benedicto XVI que, en la cuestión de Dios, se esconde una nostalgia. ¿A qué nostalgia se refiere? ¿Nostalgia de qué? ¿Del pasado? ¿Del paraíso perdido? ¿De una presencia que se ha esfumado del horizonte colectivo? ¿De un padre que salva al hombre de la soledad cósmica y de la certeza de la muerte? ¿Cuál es la nostalgia que lleva asociada la pregunta por Dios?

Vivimos en un mundo eclipsado por Dios, presidido por lo que Friedrich Nietzsche denominó la «muerte de Dios». Muchos han escrito que esta orfandad despierta la nostalgia de Dios, la sed de un sentido último. En los últimos años se ha escrito abundantemente sobre el retorno de lo sagrado, sobre la nostalgia de Dios y la búsqueda espiritual. La nostalgia es un sentimiento agridulce que evoca, por un lado, una presencia del pasado que ha desaparecido, pero, por otro, que ha dejado un vacío muy profundo. El recuerdo de aquella presencia despierta la nostalgia.

La pregunta por Dios incomoda porque pone sobre la mesa una cuestión que algunos querrían ya abandonada. La nostalgia de Dios es, a la vez, la nostalgia de un padre que cuida, de un tú que me

acompaña en mi camino personal.

El mundo en el que el creyente desarrolla su vida ha cambiado radicalmente y no se parece en nada al de tiempos pasados. La larga época de la cristiandad en la que todo estaba absolutamente impregnado de creencias cristianas se ha evaporado del continente europeo. El mundo occidental presente es indiferente a la fe cristiana.

Las cuestiones de orden técnico, económico, social y político ocupan la totalidad de las cuestiones humanas hasta tal punto que las cuestiones últimas, las preguntas fundacionales de la existencia, quedan desplazadas en un segundo plano. El utilitarismo que rige la vida occidental desplaza estas preguntas por considerarlas estériles e irrelevantes.

Desde que Friedrich Nietzsche proclamó la muerte de Dios, una nube densa de olvido de Dios se ha extendido por todo Occidente. En el mundo en el que ahora vivimos, ser creyente es un hecho diferencial que le exige saber dar razón de su fe y de su esperanza a los que no comparten su fe.

Históricamente, durante muchos siglos, la creencia cristiana fue el elemento que se daba por supuesto en la sociedad occidental, mientras que en el presente lo que se da por supuesto es lo contrario, la descreencia. Este cambio de postura es un acontecimiento histórico y obliga al creyente a justificar su postura, dado que lo que se da por supuesto es que estamos solos, abandonados de la mano de Dios, navegando, como huérfanos, en medio del cosmos.

En las sociedades donde Dios a duras penas está presente, la fe requiere coraje y está necesitada de fundamentos, mientras que el ateísmo práctico o teórico no parece necesitar ningún tipo de razones. Además, hay que tener en cuenta otro factor decisivo, a saber, la necesidad de pertenecer a la mayoría, de estar incluido en el todo social, lo cual todavía hace más audaz la presentación pública de la fe.

UN DIÁLOGO ABIERTO

El diálogo entre creyentes y no creyentes plantea, en la actualidad, una novedad radical con respecto al pasado. En el contexto

ideológico actual, se da por supuesto que Dios no existe, que estamos solos, que somos la resultante de una evolución arbitraria que podría no haber surgido nunca.

Como consecuencia de ello, el creyente se ve llamado a mostrar que Dios existe, porque en el imaginario colectivo se parte de que no existe, porque el materialismo práctico y el cientismo están profundamente impregnados, de tal forma que lo que no se puede ver ni observar ni identificar con algún instrumento científico, sencillamente, no existe.

La posesión de una fe adulta será la única forma de poder resistir y de responder a las ideologías y a los sistemas de valores, constantemente cambiantes, de la civilización actual. Sólo una fe ilustrada sabrá dar respuestas consistentes.

La tendencia a la bunkerización no es una buena salida. Tampoco es la más adecuada ni la más evangélica, porque la fe no es endogámica, está llamada a salir, a propagarse fuera de la conciencia, porque su dimensión es universal. El espíritu misionero es inherente a la fe cristiana porque este espíritu no excluye al otro, sino que lo presupone y busca aquellas semillas de verdad que en él existan para edificar, a partir de sus propias convicciones, la fe cristiana.

Bunkerizarse es atrincherarse bajo una determinada forma de pensar. Frente a ello, es esencial salir fuera de sí, proyectar la fe públicamente. Se han acabado los tiempos en los que se podía convencer a la gente con el principio de autoridad. La referencia a un gurú, a una persona relevante ya no es argumento suficiente para realizar el acto de fe. Se necesitan razones, argumentos.

No es posible ni conveniente intentar vivir, de forma impermeable, las propias convicciones religiosas. Vivimos en una sociedad mediática donde es difícil no ser receptivo a los estímulos externos. La cantidad de información que diariamente llega al ciudadano posmoderno forma un caos tan enorme e imponente que no puede aclararlo sin unas buenas claves de discernimiento.

Como dice el teólogo de Salamanca Olegario González de Cardedal, el cristianismo es la religión de la buena voluntad, pero también es la religión de la buena inteligencia, pues en la misma comprensión del Dios cristiano subsisten ambas categorías: Dios es amor, pero, a la vez, es razón, inteligencia y palabra.

El ser humano, creado a su imagen y semejanza, es una pequeña expresión de Dios, lo que significa que también en él coexisten el amor y la inteligencia. Estas cualidades le hacen distinto de las otras criaturas de la creación, pero, a la vez, le permiten establecer un diálogo con su fuente creadora, porque por semejanza, es capaz de reconocer el amor que le ha creado y la inteligencia que todo lo rige.

ELA TRIO DE LOS GENTILES

La idea del atrio de los gentiles surge de la mente de Benedicto XVI. En el discurso a la curia romana para el intercambio de felicitaciones del 21 de diciembre de 2009 el papa emérito dijo: «La Iglesia debería abrir también hoy una especie de patio de los gentiles, donde los hombres puedan de algún modo engancharse con Dios, sin conocerle y antes de que hayan encontrado el acceso de su ministerio, a cuyo servicio se encuentra la vida interior de la Iglesia. Al diálogo con las religiones hay que añadir hoy sobre todo el diálogo con aquellos para quienes la religión es algo extraño, para quienes Dios es desconocido y que, sin embargo, no querrían quedarse simplemente sin Dios, sino acercarse a él al menos como desconocido».

La fórmula «atrio de los gentiles» no es nueva. Se toma del Evangelio, de aquel episodio en el que Jesús expulsa a los mercaderes del templo. El atrio es aquel espacio de oración que está en el templo abierto a todos los pueblos. En su traducción contemporánea pretende ser un espacio de diálogo con quienes están alejados de Dios, un ámbito de encuentro, de búsqueda compartida de la verdad.

La idea de diálogo con los no creyentes no es nueva en la historia de la Iglesia contemporánea. Está en una línea de continuidad con el espíritu y la letra del Concilio Vaticano II. De hecho, después del Concilio se creó el secretariado para los no creyentes, confiado, en aquel entonces, al cardenal austriaco Franz König.

Bajo el pontificado de Benedicto XVI volvió a surgir de una forma más sólida dentro de marco del Pontificio Consejo de la Cultura. Benedicto XVI lo discutió con algunos cardenales antes de

encauzarlo, con Ruini, con Scola, con Bagnasco y con Schönborn, y optó por tomarse seriamente el diálogo con los no creyentes.

El responsable de la Santa Sede de liderar este importante proyecto es el cardenal Gianfranco Ravasi, presidente del citado dicasterio. El objetivo de Benedicto XVI era el de abrir un diálogo sistemático con personas alejadas de Dios. Este proyecto debe persistir en el futuro, pues tal diálogo es más necesario que nunca.

En un artículo publicado en el *Osservatore Romano* del 2 de junio de 2009, «Diálogo en el patio de los gentiles. Atravesamos juntos el desierto», Gianfranco Ravasi decía: «Creyentes y no creyentes están en territorios diferentes, pero no tienen que encerrarse en un aislamiento sagrado o laico, ignorándose o —aún peor— lanzándose acusaciones continuas, como querrían los fundamentalistas de ambos bandos. Ciertamente, no hay que minimizar las diferencias, liquidar las distintas concepciones, ignorar las discrepancias. Cada uno está en un "patio" separado, pero los pensamientos y las palabras, las obras y las decisiones pueden confrontarse e incluso encontrarse».

Utilizando la imagen musical, el cardenal Ravasi entiende el proyecto como un dúo en el que las voces pueden pertenecer también a las antípodas sonoras, como el bajo y la soprano, y que, a pesar de ello, consiguen crear una armonía sin por ello renunciar a la identidad propia, es decir, saliendo de la metáfora, sin perder sus colores en un simple cristianismo ecológico.

Él mismo reconoce que voces distintas pueden concurrir en temas comunes, aunque sean afrontados y solucionados con resultados heterogéneos, tanto en la ética como en la antropología, la espiritualidad, en las preguntas últimas sobre la vida y la muerte, el bien y el mal, el amor y el dolor, la verdad y la mentira, la inmanencia y la trascendencia.

El cardenal Gianfranco Ravasi recuerda que es necesario recuperar la grandeza y las posibilidades del diálogo. Los gentiles deben recuperar aquella nobleza ideal expresada en los grandes sistemas ateos, como es el caso de Karl Marx o de Friedrich Nietzsche, antes de que fueran encapsulados en sistemas político-ideológicos o cayeran en el escepticismo o en la idolatría de las cosas. También es esencial saber distinguir el ateísmo de las profundidades de un ateísmo sarcástico e infantil.

Gianfranco Ravasi reconoce el valor de la gran tradición atea del siglo XIX, representada por figuras tan relevantes en la historia del pensamiento contemporáneo como Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche o el propio Sigmund Freud. De hecho, la elaboración intelectual del ateísmo de los siglos XX y XXI es muy subsidiaria de esta gran tradición. Reivindica interlocutores filosóficos serios que se centren en la esencia del debate y no en sus elementos colaterales.

También desde el lado de la fe hay que hacer los deberes. Escribe Gianfranco Ravasi: «La fe tiene que encontrar su grandeza, manifestada a lo largo de los siglos de pensamiento alto y en una visión completa del ser y de la existencia, evitando los atajos del devocionismo o del fundamentalismo y revelando que la teología tiene un estatuto epistemológico riguroso paralelo y específico respecto a la ciencia».

El presidente del Pontificio Consejo de la Cultura afirma que la finalidad del diálogo no son las conversiones o inversiones de camino existenciales, que se debe evitar, antes que nada, los desvíos al vacío, a la banalidad o a los estereotipos gentiles y cristianos. Exhorta a trabajar profundamente, a levantar la mirada hacia una humanidad frecuentemente inclinada con exceso sobre lo inmediato, sobre la superficialidad, sobre la irrelevancia del ser y su plenitud.

En el diálogo entre creyentes y no creyentes se pueden distinguir tres niveles. El primero y fundamental es reconocer la cuestión de Dios como una cuestión que, en sí misma, tiene un interés, es razonable y está íntimamente ligada con la pregunta por el sentido. El segundo escalón consiste en reconocer el misterio, el Dios desconocido, entendido como principio del mundo, como fundamento del universo, como la fuerza que mueve todo lo que es.

Muchos reconocen a Dios como una energía creadora, a la manera del teísmo moderno o incluso del panteísmo, pero niegan la condición personal de Dios, la comunidad de personas en el amor que representa la Trinidad, la revelación y la encarnación. El tercer escalón consiste en reconocer que este Dios oculto y misterioso se ha revelado, se ha manifestado en la historia para darse a conocer y para establecer una alianza con la humanidad.

Los cristianos, al profesar públicamente la fe, no sólo aceptamos

que Dios existe, sino que Dios se ha manifestado en la historia de forma culminante en la encarnación de su único hijo, Jesús. La aceptación del primer y del segundo escalón no conduce, necesariamente, al tercero. Entre cada escalón se establece un salto cualitativo. Aceptar la pregunta por Dios todavía no significa asumir que Dios exista, no significa aceptar que se haya revelado en la historia y se haya encarnado en Jesús.

Escollos a superar

Por parte de los filósofos y de los científicos no creyentes, hay dos tipos de escollos que impiden afrontar un diálogo sereno y fructuoso. La primera barrera es de orden histórico y social, a veces coyuntural o circunstancial, pero no por ello menos real. Se trata de los hechos y actitudes de origen histórico y social que indisponen a un acercamiento confiado.

La segunda barrera es de orden propiamente científico, pero también filosófico y hermenéutico. La pretensión de poseer ideas sagradas y, en consecuencia, incuestionables en asuntos religiosos y políticos genera suspicacias entre los no creyentes.

Desde la perspectiva de la fe, se debe admitir que las verdades de fe no son evidencias lógicas ni matemáticas. Son contenidos razonables que se deben exponer utilizando, si es posible, argumentos seculares, pero no demostraciones matemáticas.

La presunta superioridad de la religión sobre otras actitudes, disciplinas e instituciones no religiosas también crea anticuerpos entre los no creyentes. Las actitudes de superioridad, sean de un lado o del otro, destruyen las condiciones de posibilidad del diálogo. Ni el creyente es superior porque abraza la fe ni el agnóstico es inferior porque ponga en entredicho los dogmas de la fe.

El respeto exagerado por la religión como algo intocable también hace inviable el diálogo, la fluidez de palabras y de silencios. Convertir una cuestión en tabú es un fácil atajo para evitar hablar de ello. Los temas de fe pueden ser objeto de tratos muy distintos. Mientras el respeto, el rigor y la precisión rijan el espíritu de los interlocutores del diálogo, no es válido prohibir ciertos ámbitos temáticos o bien convertirlos en tabú.

El diálogo tiene que plantearse en términos de equidad. No se debe atribuir a los representantes de la institución religiosa un privilegio en el uso de la palabra ni una superioridad moral por el mero hecho de ser representantes. Lo que ciertamente cuenta en el diálogo es la argumentación, la confrontación de ideas.

También la arrogancia y la prepotencia son obstáculos a superar. El diálogo requiere, como condición de posibilidad, la virtud de la humildad, la conciencia de los propios límites; la capacidad de reconocer que el otro puede estar en la verdad y yo estar equivocado.

Dentro de una postura razonable de diálogo, los creyentes deben entender, reconocer y asumir las dificultades legítimas planteadas por los autores no creyentes, examinando, a fondo, la objetividad de tales razones y las distintas formas y expresiones de la fe en una divinidad. No cabe duda de que toda religión, como todo lo que es humano, tiene que vivirse en un proceso continuado de purificación desde sus raíces.

Como es sabido, no siempre culmina en éxito el diálogo. Con frecuencia se frustra, porque no se dan las mínimas condiciones para que tenga lugar. El discurso sobre las condiciones de posibilidad de algo no es banal, pues muchas veces constatamos, tanto en la vida familiar como en la social, en la política o en la religiosa, que el diálogo se frustra porque fallan las condiciones básicas.

Los cimientos del diálogo

El pensamiento se ejerce en un ir y venir, exige la excentricidad y la receptividad. La dialéctica del pensamiento es un constante vaivén de la pregunta a la respuesta, de la asimilación a la invención, de la pasividad a la actividad. La capacidad de reflexión mide la movilidad y la penetración de que es capaz el pensamiento en este caminar en doble sentido.

Escribe el filósofo francés, Emmanuel Mounier: «Cuando decimos que el pensamiento es diálogo, debemos tomar esta fórmula en su sentido más preciso. Nunca estamos solos. El pensamiento interior dialoga con un personaje virtual que cuestiona, contradice y fustiga al conductor del yo. Este debate

interior, por prolongado y complicado que sea —puede durar una vida entera—, es completamente distinto de la cavilación, que es una forma de divagación sobre el propio terreno».[3]

El primer tiempo del diálogo es el de la oposición. En la oposición uno toma conciencia de sus límites y de sus aspiraciones. En el pensamiento vivo, la oposición no subsiste en un estado aislado, sino solamente en relación con una afirmación actual o naciente. Un pensamiento concreto se compone de dos ideas enfrentadas en una antítesis flexible, radicalmente diferente de todo o nada del pensamiento esclerótico. Una domina a la otra, pero sin eliminarla.

El ser humano no vive solo en el mundo. En tanto que ser social, construye su propio mundo. Este mundo que edifica es la cultura y la civilización. A través del diálogo, se alcanza la comprensión y el acuerdo con el otro y se realiza la vida social, que se construye como una comunidad de diálogo. Al conversar sobre el mundo, los seres humanos crean el mundo y hacen de él un punto de encuentro y de unión.

«Todo pensamiento —escribe Hans Georg Gadamer— es un diálogo consigo mismo y con el otro».[4] Y añade: «Si hay algo que caracteriza a nuestro pensamiento es precisamente este diálogo interminable consigo mismo que nunca llega a algo definitivo […] Es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en el diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de la experiencia».[5]

Abrirse al otro en diálogo significa que no sólo le dejamos hacer, sino que le ponemos a nuestra altura, permitiendo que lo que nos dice pueda transformarnos, cambiarnos y alterarnos hasta tal extremo que uno deje de ser lo que era para llegar a ser lo que todavía no es. Un diálogo auténtico no se limita a intercambiar información; sirve también para aproximarse. Cuando se alcanza realmente un diálogo, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro.

En el diálogo filosófico se establece un vínculo recíproco de intercambio en el que cada interlocutor da lo que es suyo, más aún, se da a sí mismo en el acto de habla, pero también recibe lo que el otro da de sí mismo, dejando que su experiencia se complemente

con la experiencia del otro.

Dialogar, más allá de los tópicos, es abrirse a la alteridad del tú que nos sale al encuentro, es desear aprender de su experiencia. Por ello, el diálogo verdadero siempre deja huella en el alma.

«La conversación —escribe el filósofo alemán— posee una fuerza transformadora. Cuando se alcanza una conversación, nos queda algo, y este algo que queda en nosotros nos transforma. Por ello la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en el reír juntos, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear aquel género de comunidad en la que cada uno es él mismo para el otro, porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro».6

En el diálogo más íntimo subsiste la opacidad del otro. Algo de él se escapa a la comprensión, trasciende la palabra. A pesar de todos los esfuerzos para comprender, en el otro subsiste un residuo inaccesible e imposible de asimilar. Su individualidad no se puede reducir a un concepto estático, tampoco a una experiencia que podamos adecuar fácilmente a nuestra experiencia.

Esta capacidad por comprender, en última instancia, al otro de una forma perfecta es una característica esencial de la fragilidad humana. Nunca acabamos de dialogar, nunca terminamos de decirlo todo. Siempre queda algo por expresar, por decir, por insinuar.

El acceso a la verdad de la realidad exige, necesariamente, la práctica del diálogo. La capacidad dialógica exige un delicado ejercicio de contención. Si los interlocutores desean dialogar, tienen que poner en práctica la fantasía, la imaginación, la sensibilidad, la simpatía y el tacto. Por ello, resulta esencial dirigirse al otro con las palabras pertinentes. De este modo, el otro se siente cómodo en la conversación, ya que se sabe escuchado por alguien que se está tomando muy en serio lo que está diciendo.

El diálogo no termina nunca. Se interrumpe, ya sea porque los interlocutores están apresurados o porque no disponen en aquel momento de nada más que decir, pero esta interrupción guarda una referencia interna a retomar en el diálogo en el futuro.

La apertura y comprensión al otro comportan una actitud de escucha, de respetuosa atención al interlocutor que quiere

comunicar. Escribe Hans Georg Gadamer: «El arte de comprender consiste seguramente y sobre todo en el arte de escuchar. A pesar de ello, hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón. El otro se encuentra en un principio en una mala situación si ambos no lo sienten».7

El diálogo no es posible sin un lenguaje común, sin una convergencia aunque sólo sea parcial en los problemas, en el método y en las soluciones. Cada lenguaje posee sus propios límites y posibilidades. Es diferente, por ejemplo, el lenguaje poético del lenguaje científico. Lo que se le puede exigir a un libro de poemas es distinto de lo que se puede esperar de un tratado de biología o de química inorgánica.

El diálogo entre creyentes y no creyentes será efectivo si ambos respetan el juego de lenguaje que están utilizando. Si se desautoriza el juego de lenguaje del otro por el hecho de no corresponder al propio juego, el diálogo se frustra. Cada juego de lenguaje sirve para una finalidad y tiene su propio sentido. Lo que se puede expresar con una metáfora poética no se puede expresar con una fórmula matemática, y al revés.

La oración, por ejemplo, es un juego de lenguaje, pero también lo es la danza, el llanto, una ecuación matemática y un ensayo filosófico. Cada uno juega su función en el círculo de la vida.

El problema lingüístico que, con frecuencia, surge en el diálogo entre creyentes y no creyentes está causado por una incapacidad de comprensión del juego de lenguaje del otro. Cuando el creyente afirma que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, el no creyente comprende el alcance que posee esta afirmación, pero cuando el ateo afirma que la existencia de Dios es un obstáculo para el desarrollo y para extensión de la libertad humana, tiene en su mente una noción de libertad muy diferente de la que tiene en su mente el creyente.

En el diálogo entre ambos, hay que encontrar un lenguaje común. El creyente tiene que hacer un esfuerzo para dar argumentos seculares de su acto de fe, de su fascinación por Jesús, porque muchas veces el no creyente desconoce sus implícitos religiosos.

¿Quiénes son los no creyentes?

Se debe prestar atención, en primer lugar, a los creyentes que renunciaron formal o informalmente de su condición de creyentes, a los que abandonaron la barca de Pedro.

Los alejados de la fe merecen un trato singular. Son hombres y mujeres que se sintieron miembros de la comunidad de fieles, fueron iniciados en los sacramentos, conocen los textos sagrados y los rituales, pero, en un determinado momento de sus vidas y por razones muy distintas, algunas conscientes, otras inconscientes, toman distancia de la iglesia, se alejan de ella.

Los alejados no son los indiferentes. Algunos han abrazado el ateísmo, otros se mantienen en el terreno del agnosticismo. Los hay que se alejan de la Iglesia, pero se interesan por otro mundo espiritual y abrazan otra fe, otra comunidad, otros textos y otros rituales.

Con frecuencia, los alejados se han distanciado por cansancio, por desidia. Otros lo han hecho por decepción, porque, según ellos, la comunidad de fe se convirtió en una barrera para hallar a Dios. Algunos se alejaron de la institución, porque veían en la institución un obstáculo para su vivencia personal de Dios. Otros mantienen una vida en la pequeña comunidad, pero al margen de los rituales y de las pautas de la comunidad universal.

El diálogo con este colectivo posee unas características propias. Los alejados no desconocen los textos sagrados ni la tradición de la Iglesia ni la comunidad cristiana. Formaron parte de ella, pero han tomado distancia de todo lo que recibieron en la infancia por distintos motivos. Conocer la razón del alejamiento es determinante para empezar, de nuevo, el diálogo.

Si la razón es una herida, una frustración o una decepción, el diálogo conlleva unas dificultades muy superiores a si el alejamiento es fruto de la dejadez, de una indiferencia creciente. El factor emocional es determinante: puede activar el diálogo, pero también puede bloquearlo, ya que el diálogo no es una pura actividad intelectual, sino también una actividad emocional, social, física y espiritual.

El diálogo con un ser humano resentido, herido por una experiencia pretérita, marcado por el rencor, es harto difícil y

requiere comprender su estado emocional, sus raíces biográficas y las vicisitudes que sufrió. La identidad personal es inseparable de la biografía y solamente se puede comprender el alejamiento si se entienden las fracturas y los vericuetos de su biografía espiritual.

Otro colectivo dentro de la gran constelación de los no creyentes lo forman los agnósticos. El agnóstico busca la verdad, tiene sentido del misterio; no tiene suficientes elementos para afirmar la existencia de Dios, pero tampoco para negarla. Se mueve en el terreno del desconocimiento y de la duda.

La pregunta por el origen de todo, por el sentido último de la existencia humana no pertenece a ningún colectivo humano. Es transversal. El creyente intenta responder a esta pregunta a la luz de la fe, pero ello no excluye el trabajo del concepto ni la voluntad de trazar un discurso razonable. La actitud agnóstica no excluye la pregunta, tampoco presenta una respuesta desde las convicciones. Identifica la pregunta y, a la vez, reconoce la incapacidad de responderla.

El creyente se siente muy cerca del agnosticismo porque gracias a él puede reconocer la limitación congénita del saber estrictamente racional. La relación con una perspectiva como ésta le lleva a la veta agnóstica que siempre ha latido en la fe y le exige madurar más en su propia experiencia de fe.

Existe un agnosticismo trágico que sufre emocionalmente la falta de certezas, que indaga y se interesa por la filosofía y por la espiritualidad, que reconoce los límites de la ciencia y entiende que existe un territorio ignoto que se extiende más allá de la racionalidad científica. Existe, también, un agnosticismo satisfecho que parte de la incapacidad de saber lo que se extiende más allá de la razón, que entiende que toda indagación es nula y estéril cuando se centra en las cuestiones últimas de la existencia. El primero es un motor de búsqueda, mientras que el segundo conduce a la parálisis intelectual.

Más allá de los agnósticos, están los indiferentes. Es el gran colectivo numéricamente hablando dentro del conjunto de los no creyentes. El indiferente en materia religiosa puede ser un apasionado en cuestiones de orden político, social o moral. Sencillamente, es ajeno a la cuestión trascendente y no siente el más mínimo interés por este discurso.

Tal actitud hace imposible el diálogo porque todo diálogo parte, como condición de posibilidad, del deseo de conocer, de saber algo que no se sabe y del reconocimiento del otro y de su discurso.

¿Cómo romper esta indiferencia? ¿Cómo despertar en él el anhelo de conocer a Dios? No es fácil hallar una respuesta a estas preguntas, pero si la actitud de indiferencia no se convierte en deferencia hacia la cuestión espiritual, el diálogo no puede tener lugar. He aquí uno de los retos decisivos que tiene planteados la iglesia en el futuro, pues la indiferencia es un fenómeno en crecimiento exponencial.

Entre los no creyentes están, también, los ateos. La tipología de ateísmos es tan vasta y compleja que ni siquiera pretendo esbozarla. Las causas que suscitan el ateísmo son también muy variadas y, en ocasiones, los propios creyentes han sido inconscientemente responsables de esta génesis del ateísmo.

El cardenal Gianfranco Ravasi distingue, pedagógicamente, tres formas de ateísmo contemporáneo muy presentes en las sociedades europeas y americanas.

Está, en primer lugar, el ateísmo clásico decimonónico, representado por las figuras de Friedrich Nietzsche y de Karl Marx. En estos dos pensadores existe una explicación de la realidad alternativa a la que se propone desde la opción de fe, con una ética singular y con una filosofía propia de la historia. Se parte de que el ser humano está solo en el inmenso cosmos.

En segundo lugar, está el ateísmo irónico y sarcástico de autores que son muy leídos en el momento presente, como Michel Onfray, Richard Dawkins o Christopher Hitchens. Se construye reactivamente a partir de aspectos marginales de la fe o bien a partir de lecturas fundamentalistas de la Biblia.

Finalmente, se puede hablar de un ateísmo que, de hecho, no es ateísmo, sino indiferencia absoluta, hija de la secularización.

Dejando de lado esta sugerente clasificación, cabe decir que el ateísmo no es una novedad de la modernidad. En el siglo XIX se articula la gran filosofía atea que tendrá su continuidad en el siglo XX y también en esta primera década del siglo XXI. Sería un error considerar que esta actitud es irrelevante o inocua en la historia de las ideas, pues el ateísmo posee sus argumentos y persiste bajo diferentes formas en la actualidad.

Un requisito básico para el diálogo con el ateísmo es darse cuenta de que el ateísmo, como la creencia, se dice de muchas formas y que solamente quien se adentra en esta multiplicidad de formas teóricas y prácticas es capaz de identificar su naturaleza y dialogar, a fondo, con ella.

Existe un ateísmo reactivo, que niega una imagen de Dios y, al negar la imagen, niega al propio Dios que es evocado, pero también existe un ateísmo afirmativo, como una posición pensada y reflexionada, que parte del deseo de Dios, pero que constata que tal deseo es vacío.

Anhelos compartidos

El diálogo entre creyentes y no creyentes tiene que ser sincero, abierto, respetuoso, sin pretensiones de superioridad por ninguna de las partes implicadas. La posición atea de algunos filósofos y científicos merece todo el respeto por parte del creyente, así como también la posición del creyente lo merece por parte del no creyente.

Hay muchos lugares de encuentro, muchos campos de intersección entre unos y otros. Compartimos deseos esenciales. Anhelamos un mundo en paz, una sociedad justa, un desarrollo sostenible, una extensión de los derechos para todos, una relación armónica con la Tierra, la desaparición de las guerras, de los genocidios, de las crueldades y de cualquier forma de violencia verbal y no verbal, física y espiritual.

Tenemos que identificar y examinar los prejuicios y malentendidos de cada una de las partes; reconocer profundamente los errores cometidos y progresar en la búsqueda de consensos.

La fe no es un sacrificio del entendimiento ni una especie de concesión a la irracionalidad, a lo absurdo o a la contradicción. La fe trasciende a la razón, pero las verdades de la fe no niegan ni contradicen las verdades a las que se accede por vía racional.

Para que el diálogo sea fluido, debemos distinguir, por un lado, los hechos de la experiencia y, por otro, la interpretación que se hace de éstos. La fe no debe temer los resultados de la ciencia. La ciencia es el único camino legítimo para investigar el mundo natural. Como se afirma en el Concilio Vaticano II, la investigación

metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios.

La ciencia no basta para responder a todas las preguntas importantes de la condición humana. El sentido de la vida, la realidad de Dios, la posibilidad de una vida después de la muerte y muchos otros interrogantes espirituales caen fuera del alcance del método científico. Es esencial reconocer que la ciencia no es el único camino de conocimiento y que la visión espiritual del mundo ofrece otro camino para encontrar la verdad.

En definitiva, la hipótesis de Dios no es un asunto científico, no es un tema que la ciencia pueda resolver con sus propios métodos, y menos aún la ciencia experimental. Y ello no por causa de la superioridad de la religión o de la teología, sino en virtud de la propia naturaleza de Dios y de los límites inherentes al método científico.

La ciencia, para decirlo al modo de Ludwig Wittgenstein, trata de explicar el mundo de los hechos, lo que sucede en el mundo natural, pero no puede tomar postura cuando determina si el único mundo que existe es el mundo natural, el mundo de los hechos, si somos cuidados y amados eternamente, cada uno de nosotros, por un Dios, que es amor. No puede incurrir en el mundo de los valores.

Para el creyente, el mundo natural es un signo visible de una realidad invisible, evoca una presencia que ningún instrumento de orden científico puede identificar. Para el no creyente, el mundo natural es el todo y es autosuficiente. No proviene de una fuente originaria, de una causa anterior a él, ni se orienta hacia ningún destino que le trascienda. Es contingente, podría no haber sido nunca, no reclama un ser absoluto.

La bondad no es patrimonio de nadie. Tampoco la santidad es un horizonte exclusivo al creyente. El espíritu actúa más allá de los límites físicos de la Iglesia. Debemos aprender unos de otros el arte de amar, tenemos que liberarnos de prejuicios y de tópicos y contribuir activamente en la transformación del mundo. Estoy convencido de que los anhelos compartidos son más profundos que las diferencias ideológicas que nos separan.

Escribe, con lucidez, el filósofo francés Jean Guitton, amigo

personal de Pablo VI y primer laico en participar en el Concilio Vaticano II: «Líbreme Dios de querer decir aquí no existen santos laicos, santos ateos e incluso santos iconoclastas que detestan al cristianismo. Conozco santos laicos, cuyas señas podría daros, y que honran plenamente la naturaleza humana, ya que la Iglesia católica existe también fuera de sus fronteras. Pero yo creo que esos santos laicos, esos santos ateos, si se les explicase bien lo que es la Iglesia, desearían oscuramente formar parte de ella, aunque persigan su apariencia».8

Capítulo 7
LA EMERGENCIA DE LA CONCIENCIA GLOBAL

Ciudadanos del mundo

Somos ciudadanos del mundo. En la actualidad esta conciencia crece y se desarrolla con profundidad porque el mundo se ha empequeñecido y nos damos cuenta de que todo está conectado, que todo lo que sucede acaba teniendo efectos planetarios, que vivimos en un mundo interdependiente.

El paso de una conciencia local a una conciencia global es uno de los signos más evidentes de nuestro tiempo.

La Iglesia, en esta época de cambio, debe pensar qué puede aportar en el concierto mundial para iluminar las situaciones de presente y de futuro. Para ello, tiene que superar y trascender las batallas tribales, las obsesiones particularistas y singulares y contribuir, con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, sea cual sea su tradición, procedencia intelectual y adscripción religiosa, en la edificación de un mundo nuevo, de una civilización del amor, en palabras de Juan Pablo II.

Pensar este mundo global no significa desentenderse del mundo local, sino todo lo contrario, ya que solamente podemos transformar el mundo global desde la implicación local.

En este contexto de creciente conciencia global, el cristianismo puede tener un papel decisivo al crear unas estructuras de gracia en las que el ser humano pueda ser responsable del amor y de la felicidad de los demás. El cristianismo tiene un papel fundamental que jugar, ya que, en tanto que religión profética, puede desvelar el camino de salida hacia el mundo de la verdad, la justicia y el amor.

Esta conciencia tiene que incluir a todos los hombres y mujeres del planeta y tiene que hacer posible la reforestación de la globalización, la creación de un mundo de amor en oposición a un

mundo de riqueza injusta, insolidaridad y egoísmo. En la doctrina social de la Iglesia se ha esbozado un modelo centrado en la civilización del amor.

Vivir en un mundo global

Desde la doctrina social de la Iglesia se ha reflexionado sobre lo que significa vivir en un mundo global. La encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate* es la primera carta que, a mi modo de ver, asume plenamente la conciencia global e introduce criterios y elementos para actuar en este nuevo paradigma.

La globalización es un proceso que abarca demasiados ámbitos como para poder emitir un juicio global absoluto. Es necesario diferenciar los distintos procesos para poder analizarla con justicia, pero lo que queda claro es que la globalización económica tiene que ir acompañada, necesariamente, de un crecimiento de la conciencia ética.

Escribe Juan Pablo II: «Los procesos económicos actuales van orientados cada vez más hacia un sistema que la mayor parte de los observadores definen con el término de globalización. Indudablemente, se trata de un fenómeno que permite grandes posibilidades de crecimiento y de producción de riqueza. Pero también es cierto, admiten muchos, que por sí mismo este fenómeno no asegura un reparto equitativo de los bienes entre los ciudadanos de los diferentes países. En realidad, la riqueza producida permanece con frecuencia concentrada en pocas manos […] El libre mercado es, por descontado, una característica inequívoca de nuestra época. Pero existen necesidades humanas imprescindibles que no pueden quedar a merced de esta perspectiva. La Doctrina Social de la Iglesia enseña que el crecimiento económico tiene que verse integrado por otros valores para transformarse en crecimiento cualitativo y finalmente justo, estable y respetuoso con las individualidades culturales y sociales, además de ser sostenible desde el punto de vista económico».[1]

La globalización tiene que estar dirigida de tal modo que se oriente al bien de las personas y no a la explotación de los recursos y de las fuerzas laborales. El ser humano y sus condiciones de vida material y espiritual son el fin de la economía; de ahí que sea

necesario integrar la política y la economía en el modelo planetario.

Por eso recordaba el Sumo Pontífice que «la globalización, si se mira bien, es un fenómeno intrínsecamente ambivalente, a mitad de camino entre un bien potencial para la humanidad y un mal social de no leves consecuencias. Para orientar su desarrollo en sentido positivo tendremos que dedicarnos a fondo en una globalización de la solidaridad que tiene que construirse con una nueva cultura, nuevas normas, nuevas instituciones en el ámbito nacional e internacional».2 Para conseguir que la globalización sea un proceso positivo para la humanidad, se tienen que superar muchos obstáculos.

Pablo VI, en 1975, con motivo de la clausura del año santo, se refería a la civilización del amor como la transfiguración de una sociedad que supera la lucha social y tiende hacia el amor cristiano.3 A su juicio, la civilización del amor prevalecerá sobre el afán de la lucha social. La constante agresión a la dignidad humana, las guerras, el hambre y la injusticia hacen hoy más necesaria que nunca una apelación a la solidaridad, la libertad y la justicia por parte de la Iglesia.

Esta urgente llamada ya fue recogida por Juan Pablo II en el lugar más apropiado para hacer la propuesta, en la Asamblea General de las Naciones Unidas. Decía allí: «La respuesta al miedo que ofusca la existencia humana en el fin de siglo es el esfuerzo común para construir la civilización del amor, fundamentada en los valores universales de la paz, de la solidaridad, de la justicia y de la libertad. El alma de la civilización del amor es la cultura de la libertad: la libertad de los individuos y de las naciones, vivida en una solidaridad y responsabilidad oblativas».4

La verdadera humanidad sólo es posible si reina la paz, pero ésta se da en una civilización del amor en la que impere el amor, tal como afirmaba Juan Pablo II en la Jornada Mundial de la Paz de 2004: «El amor tiene que animar, pues, todos los ámbitos de la vida humana, extendiéndose igualmente al orden internacional. Sólo una humanidad en la que reine la civilización del amor podrá gozar de una paz auténtica y durable».5

La solidaridad, la justicia y la misericordia deben ser los pilares de un modelo de sociedad que permita al ser humano la superación del tener para poder ser realmente. Para ello, tiene que romper la

lógica del individualismo consumista y destructor del planeta y asumir la corresponsabilidad.

La civilización del amor, en oposición a la globalización posmoderna, exige la creación de una estructura de solidaridad entre los pueblos, la justicia en las sociedades y la libertad para las personas. Exige, como condición previa, una regulación ética de los mercados para prevenir la injusticia distributiva.

El criterio rector se encuentra en los pobres, en la conocida opción preferente por los pobres. Sólo desde esta opción, adoptada a nivel global, se puede llevar a cabo una nueva humanidad que haga posible la verdadera vida de los hijos de Dios como hermanos en la existencia.

Capítulo 8
MÁS ALLÁ DEL DESENCANTO. UNA UTOPÍA PLAUSIBLE

Imaginar el futuro

Cuando el 9 de noviembre de 1989 cayó el muro de Berlín, tal evento se interpretó como el final del pensamiento utópico. La afirmación es, quizá, un tanto exagerada, pues este tipo de pensamiento subsiste, aunque sea de un modo marginal. Sin embargo, se impuso, como tendencia general, un pensamiento postutópico, centrado en el presente y de carácter escéptico respecto a cualquier sueño colectivo.

La alternativa al neocapitalismo que representaba el marxismo-leninismo había sucumbido y sólo quedaba un modelo de vida y de sociedad. Algunos incluso llegaron a decir que la historia había alcanzado su fin. Sin embargo, el modelo resultante, el neocapitalismo global, no sólo no convence, sino que genera todo tipo de desigualdades y de tensiones, crea estructuras de pecado e inestabilidad en todo el planeta.

Juan Pablo II, en su lúcida encíclica *Centesimus annus* (1991), escrita en conmemoración de los cien años de *Rerum novarum* (1891), de León XIII, no sólo mostró la inconsistencia del modelo marxista-leninista, sino también las contradicciones internas del modelo capitalista neoliberal, a pesar de que la lectura neoconservadora de esta carta no hecho hincapié en este aspecto por razones obvias.

A lo largo del siglo XIX se esbozaron grandes utopías de orden social y político. Aquel siglo fue una gran fábrica de utopías, mientras que en el siglo XX lo que se han narrado son estremecedoras contrautopías, desoladoras representaciones del futuro, imágenes de una sociedad de insomnio. En la posmodernidad, no se escriben ni utopías ni contrautopías. Se

elaboran quimeras, representaciones fantásticas fuera del tiempo y del espacio, relatos cuyo fin es la evasión, la fuga de un mundo que se percibe fatalmente perdido, sin remisión alguna.

A pesar de los críticos, las utopías juegan un papel determinante en la vida humana. El escritor catalán Josep Pla escribe: «La vida humana sería insoportable sin las utopías. En la vida anímica de los hombres y de las mujeres, el *élan* vital, el impulso de la vida, viene dado en gran parte por las utopías».[1]

En este contexto, ¿tiene capacidad la Iglesia para forjar una nueva utopía? ¿Qué puede salvarnos del escepticismo y de la desilusión? ¿El reino de Dios es una utopía creíble? ¿Cuál es el fin de la historia? ¿Para qué luchamos? ¿Luchamos, todavía, por algo? ¿Hay espacio para un relato alternativo?

Una utopía es, ante todo, una imagen de otro mundo, diferente del que se conoce por experiencia directa. La utopía prefigura un universo enteramente creado por la sabiduría y por la devoción humana. En la noción de utopía subsiste un elemento significativo: la relación entre posibilidad y realidad. La utopía es, por definición, algo que trasciende el presente. Consiste en un conjunto de ideales que no se pueden traducir fácilmente a la realidad. Está formada por anhelos que no tienen su correlato en lo concreto y que son muy improbables de materializar.

Todas las utopías que se han articulado describen una ciudad, una pequeña isla o una federación mundial de comunas, planificadas de forma minuciosa hasta el delirio, donde se hallan resueltos imaginariamente todos los conflictos y problemas de la ciudad real, del mundo histórico, temporal.

Un ejemplo paradigmático de ello son los falansterios de Armonía de Fourier, cuyo número de miembros el filósofo francés calculó matemáticamente; igual que el equilibrio exacto de proporciones entre el aporte de capital, trabajo o talento, la distribución compensada de las pasiones y el estricto cronograma horario para cada día.

Las utopías conmueven a sus lectores a través del contraste entre la ciudad ideal y la ciudad real, entre la miseria de lo real y las maravillosas potencialidades de lo imaginario. Llevan implícito un análisis crítico del mundo real y, en este sentido, contribuyen a su transformación, pero, al mismo tiempo, en la medida en que

albergan la esperanza positiva de realización de su ideal, se ven atrapadas en las redes de su propio imaginario. De este modo, terminan creyendo que su propio modelo de anticipación constituye, de por sí, una fuerza que, por lo atractivo de su diseño, es más eficaz que el poder de su crítica.

¿Qué aportan las utopías a la historia?

Ante todo, conciencia crítica, una crítica elaborada a la luz de un nuevo paradigma de mundo. La utopía aporta la duda y la sospecha en unos territorios donde parece gobernar la seguridad y la certeza. En este sentido, roe las sociedades aparentemente compactas y relativiza sus absolutos y lo hace con toda la fuerza de movilización psicológica que aportan siempre el deseo y la imaginación.

Contra el cinismo posmoderno

En la posmodernidad no se cultivan utopías. Persiste un profundo desencanto, incluso, un cansancio en el pensar. Algunas supuestas utopías liberadoras se convirtieron, en el siglo xx, en verdaderos escenarios dantescos, en pesadillas para millones de seres humanos inocentes.

Por todo ello, es un género literario, el de la utopía, que carece de legitimidad. Lo que se elabora en nuestra época, ya sea en versión textual o audiovisual, con gran eco en las masas, son quimeras, narraciones fantásticas en territorios mitológicos poblados de personajes y de clanes cuyo fin es la evasión, la distracción mental del lector o telespectador. Ningún lector se acerca a ellas pensando que tal mundo sea posible, que pueda hacerse realidad con tesón, fuerza y voluntad. La finalidad es embaucar al respetable.

El contacto con tal relato genera una experiencia de fuga, de salida de la realidad, una especie de evasión mental. Estas construcciones quiméricas son mundos de ensueño, donde se intercalan elementos líricos y épicos y, generalmente, se sostienen a partir de un sustrato mítico religioso, en algunos casos, judeocristiano.

Éste es, por ejemplo, el caso de *El señor de los anillos* de J. R. R. Tolkien.[2] En él se detecta, como telón de fondo, la doctrina de la

creación y del pecado original expresada en el Génesis, pero ligeramente modificada. El lector, al leer la novela, se sumerge en un mundo fantástico, de elfos, hobbits y dragones, de batallas y de guerras, de una permanente lucha contra el mal, pero jamás interpreta que ese mundo es real, que ha sido real o que puede ser real en el futuro.

Más allá del significado mitológico, la idea de quimera también se refiere a un relato imposible, a la representación de un mundo que no puede hacerse realidad. Ahí radica la diferencia con la utopía. En la utopía subsiste una tensión entre razón e imaginación, entre necesidad y posibilidad.

La utopía parte siempre de un campo de posibilidades, mientras que la quimera carece de ellas. Uno puede discutir el fundamento antropológico de las utopías y puede poner de manifiesto la ingenuidad que late en ellas; pero en todas ellas hay una teleología, un sentido. La quimera parte de un supuesto antropológico negativo: el ser humano no puede cambiar nada. La historia es concebida como un círculo eterno que da vueltas sobre sí misma. La quimera permite escapar mentalmente de la fatalidad de la historia, del aburrimiento existencial, de la desesperación, pero no cambia nada. No libera, sólo evade.

En las utopías del siglo XIX late una ingenuidad romántica, mientras que en la quimera late una conciencia herida. El estrepitoso fracaso del sueño ilustrado, de las ideologías políticas y sociales del siglo XIX, conduce a una especie de escepticismo de vuelta de todo.

Frente al cinismo posmoderno, se debe reivindicar la esperanza. Ésta es la misión fundamental de la Iglesia en nuestro mundo; ser motor de esperanza, ser una instancia capaz de imaginar un futuro y luchar por él.

La esperanza no es una simple disposición anímica, constituye una determinación fundamental de la conciencia humana. No se debe interpretar, sólo, como una virtud teologal, junto a la fe y a la caridad. Es, como decía Ernst Bloch, filósofo marxista heterodoxo, un principio. No está ubicada en las zonas superficiales de la persona, sino que está radicada en sus zonas más profundas.

Se la puede definir, siguiendo a Gabriel Marcel, como la materia de que está hecha nuestra alma o como el último fundamento de

ella, o siguiendo a Jürgen Moltmann, como el más importante constitutivo de la existencia humana. Se inscribe en la misma estructura del ser humano, en su subjetividad, en su conciencia, en su libertad, en su historicidad, en su relación con los otros y su relación con el mundo.

La esperanza libera a la frágil libertad de caer en la frustración ante el fracaso real o posible. La mirada esperanzada al futuro libera a la libertad de la fatalidad o de la depresión. Frente al cinismo derrotista, es necesario reivindicar la esperanza, pues la esperanza es principio de acción y de cambio. Si todo está escrito, si nada puede cambiar, la historia carece de sentido. La esperanza pone en movimiento el compromiso, la lucha y la resistencia. Opera activamente en la relación del ser humano con el mundo, haciendo converger en él las aspiraciones a la plena realización y las posibilidades del mundo de lograr su total liberación.

El cinismo posmoderno sitúa la realidad en el terreno de los hechos, identificándola con lo dado y lo empíricamente verificable. Lo que no admite verificación o no se encuentra en la cadena de los hechos escapa a los conceptos de realidad y de materia.

Desde la perspectiva de la esperanza, la gran virtud cristiana, el mundo no está determinado mecánicamente. Se presenta, ante nuestros ojos, como un laboratorio de lo posible. La realidad no es un plagio de lo acontecido; no es un circuito cerrado; está en proceso. En ella tiene lugar el evento inesperado, lo que nadie sospechaba, lo que estaba fuera de la imaginación humana.

El mundo, en palabras de Ernst Bloch, se caracteriza por su disposición hacia algo, por su tendencia hacia algo, por su latencia de algo. Según el pensador judío, ese algo a lo que se tiende es a un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación, sin la nada.

La esperanza posee un vector trascendente, pues siempre apunta más allá de sus logros parciales. Entre su aspiración ilimitada que le impulsa a obrar y los resultados de su acción se abre una sima insuperable. La existencia humana se rebasa continuamente a sí misma. La esperanza dirige la actividad humana y su impulso vital hacia una meta futura.

La esperanza lúcida conduce a luchar por igual contra las falsas ilusiones y contra toda sensación de derrotismo, contra el

optimismo ingenuo y contra todo intento de programar la utopía. La esperanza vivida desde la prudencia lleva a asumir el fracaso como una fase necesaria en el itinerario de la humanidad. El fracaso no debe interpretarse como la suspensión absoluta de nuestras aspiraciones, sino como una llamada de atención para cambiar el rumbo de la marcha.

Frente al cinismo posmoderno que paraliza y corroe el alma del mundo, urge la fuerza de la esperanza, puesto que ésta permite analizar la realidad con sentido crítico, tiene la mirada puesta en el futuro y los pies siempre en movimiento. Se expresa a través de la palabra vivificadora y se autentifica en el compromiso de transformación. Gracias a ella, el ser humano emprende el camino hacia la libertad y se pone en actitud de éxodo hacia la tierra prometida.

El valor de soñar

El 27 de octubre de 2005, Zygmunt Bauman presentó una conferencia en la London School of Economics con el título *Living in Utopia*, que fue publicada en lengua castellana con otro título: *La utopía en la época de la incertidumbre*.[3]

Escribe el sociólogo polaco que «las utopías han desempeñado el papel de las liebres mecánicas, perseguidas ferozmente pero jamás alcanzadas por los perros de carreras».[4]

Esta sugerente imagen de Zygmunt Bauman permite comprender, a fondo, el sentido y la función que juega la utopía en la vida humana. La utopía nos pone en movimiento. Es verdad que muchos sueños no se han hecho realidad y también es cierto que algunas utopías han servido para esclavizar y enajenar a miles de seres humanos; sin embargo, algunas utopías han permitido abrir nuevos horizontes en la historia de la humanidad.

Las sufragistas inglesas fueron utópicas, pero gracias a ellas y a otros elementos coyunturales, el voto de la mujer es un hecho indiscutible en toda Europa y en gran parte del mundo. Los proletarios del siglo XIX aspiraban a unas condiciones de vida y de trabajo dignas, a un subsidio y a pensiones de jubilación. En la actualidad, este sueño se ha hecho realidad en muchos países del mundo. Algunos pedagogos del siglo XIX soñaron con una escuela

inclusiva y abierta a todos, sin discriminación de género, de raza, de clase; capaz de educar con calidad. El sistema educativo actual en muchos países de Europa es una expresión de este sueño.

La utopía es un sueño colectivo. Detrás de ella late un «nosotros» que comparte unos mismos ideales; sin embargo, en nuestro presente, el individualismo lo empaña todo y, por consiguiente, los sueños han dejado de tener, como sujeto colectivo, al «nosotros», para tener como único protagonista al «yo».

¿Cómo sobrevivir al trabajo? ¿Cómo sobrevivir a la pareja? ¿Cómo sobrevivir a la ciudad? ¿Cómo sobrevivir a la hipoteca? ¿Al ruido? ¿A los años? ¿Al vacío? «En los sueños contemporáneos —escribe Zygmunt Bauman— la imagen del progreso parece haberse distanciado de la noción de mejoras compartidas para empezar a significar supervivencia individual.»5

Contra la visión negativa del pensamiento utópico se debe reconocer el valor social que juega la utopía en la historia. Lo vio, con lucidez, Pablo VI en su encíclica *Octogesima adveniens* (1971).

«La apelación —escribe el papa— a la utopía es con frecuencia un cómodo pretexto para quien desea rehuir las tareas concretas refugiándose en un mundo imaginario. Vivir en un futuro hipotético es una coartada fácil para deponer responsabilidades inmediatas. Pero, sin embargo, hay que reconocerlo, esta forma de crítica de la sociedad establecida provoca con frecuencia la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y para orientar hacia un futuro mejor; sostiene la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y de corazón humano».6

La utopía y la esperanza se articulan como una misma tensión básica entre la insatisfacción de lo existente y la expectativa de un futuro mejor. Las expectativas de este futuro, aún no existente, ejercen una función crítica sobre el presente, que se está viviendo. Ambas se alimentan de este vínculo y van perdiendo vigor conforme se acortan las distancias, hasta desaparecer cuando el futuro mejor se hace presente.

El ser humano es capaz de darse cuenta de que ese dinamismo de crear utopías es mayor que las propias utopías. Éste es el fundamento de la esperanza. La misma raíz antropológica que conduce al ser humano a crear utopías le abre a la esperanza más

allá de las utopías. No puede escaparse del desequilibrio entre su capacidad de desear y sus posibilidades de realizar los mismos deseos. La capacidad de desear genera utopías y la imposibilidad de quedar plenamente satisfecho con su realización deja al ser humano en el umbral de la esperanza o de la desesperación.

Las utopías, en cuanto propugnan la realización del ser humano en sus dimensiones profundas, despiertan interés y desencadenan energías para su realización.

Hacia la civilización del amor

¿Qué propone la Iglesia universal en esta coyuntura histórica? ¿Qué horizonte utópico inspira el humanismo cristiano? ¿Qué posibilidades reales tiene de hacerse realidad?

Juan XXIII utilizó una imagen muy bella para describir la función de la Iglesia en el mundo. Tiene que ser —decía— como la fuente que mana agua en la plaza del pueblo. No excluye a nadie y apaga la sed de todos los aldeanos. Algunos se acercan porque están sedientos; otros se aproximan para refrescarse; los hay que sólo desean sentarse a su ladera, pero no beben agua. La fuente mana siempre, todo el año, da fuerzas para proseguir la jornada e inspira vigor.

Lo que resulta realmente preocupante en el presente es la difusión y la emergencia del pensamiento quimérico, pues ello es fruto de la desilusión histórica. La quimera, en lugar de liberar y de transformar la realidad social, tiene el mismo efecto que el *soma* en los ciudadanos de *Un mundo feliz* de Huxley: evade, entretiene; crea una falsa sensación de felicidad.

Es lógico preguntarse qué sentido tiene proponer, en el escenario actual, la utopía de la civilización del amor. Uno se pregunta si tal civilización pertenece al reino de lo utópico o al reino de lo quimérico. No es baladí preguntarse si tal comunidad tiene credibilidad y viabilidad histórica o qué posibilidades de recepción puede tener en nuestro mundo y cuáles son sus cimientos antropológicos.

Esta idea no pertenece al campo de lo quimérico, pues la civilización del amor es una posibilidad real, un horizonte de referencia creíble, pero cuya realización exige la transformación del

ser humano, la conversión de su corazón.

En el cuerpo doctrinal del pensamiento cristiano se parte de una afirmación básica: el ser humano es capaz de amar. Está hecho para el don, para darse y para manifestar sus talentos y sus capacidades en el mundo. Sólo el dar colma. El amor trasciende la justicia distributiva, pero no la niega.

El amor entra en conflicto con la lógica mercantil, con el interés egocéntrico, pero la vocación fundamental de todo ser humano es amar y ser amado. Su capacidad de amor no es infinita, pero, en tanto que imagen y semejanza de un Dios cuya definición es el amor, tiene capacidad para fundar, realizar y articular una verdadera civilización del amor si supera los múltiples obstáculos y escollos que él mismo pone a tal utopía. El principal impedimento es el ego y todo lo que deriva del cultivo de él: la avaricia, la envidia, el odio, la ira, la prepotencia, la arrogancia y la vanidad.

La antítesis del amor es la experiencia de la soledad, de esa soledad que no se busca, pero adviene. Escribe Benedicto XVI: «Una de las pobrezas más hondas que el hombre puede experimentar es la soledad. Ciertamente, también las otras pobrezas, incluidas las materiales, nacen del aislamiento, del no ser amados o de la dificultad de amar».7

Desde la doctrina social de la Iglesia, el ser humano se desarrolla y crece en íntima relación con los otros. No puede desarrollarse de un modo aislado, separado de sus congéneres. La relación no es algo ajeno o accidental en la vida humana, sino la única forma de vivir con autenticidad la propia existencia. Imagen de un Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, el ser humano se desarrolla en interacción con los otros. Se enaltece no aislándose, sino poniéndose en relación con los otros. Contra el pensamiento individualista, cuyo fin es el desarrollo del yo, al margen de los otros, la antropología cristiana defiende el valor de la relación, la apertura a la comunidad como camino a la felicidad.

«La unidad del género humano, la comunión fraterna más allá de toda división —afirma Benedicto XVI— nace de la palabra de Dios-amor que nos convoca. Al afrontar esta cuestión decisiva, hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y

político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de la fraternidad».[8]

El principio de gratuidad es el fundamento de esta civilización del amor. El ser humano es capaz de actuar sin apego, de dar su talento y su tiempo a causas nobles. Este principio es el fundamento de la utopía cristiana. Se traduce en el deber de amar a todos, sin distinción alguna, sin esperar nada a cambio, sin cálculo ni espera de reciprocidad.

El factor transformador de la sociedad no radica en la fuerza ni en la revolución, tampoco únicamente en la inteligencia, sino en la práctica de la gratuidad, en la benevolencia activa que se complace en dar y no en los frutos de la acción.

Tercera parte

EL PAPA FRANCISCO.
EL FUTURO NO ESTÁ ESCRITO

Capítulo 1
UN ROSTRO AMABLE

El día 13 de marzo de 2013, Jorge Mario Bergoglio, cardenal y arzobispo de Buenos Aires, fue elegido papa de la Iglesia universal. El nuevo Sumo Pontífice eligió como nombre papal Francisco.

La elección del nombre del santo de Asís fue interpretado como un signo de fraternidad, de humildad y de pobreza evangélica, valores tradicionalmente asociados al *poverello di Assisi*. Algunos vieron en esta elección nominal algo más que un simple nombre; vieron una voluntad de reforma, de reconstrucción de la Iglesia y un deseo de acercarla a sus fuentes originarias, a la sencillez y a la radicalidad del Evangelio.

Sería precipitado y temerario anticipar los ejes de su gobierno, las ideas centrales de su pensamiento, su talante y sus objetivos. Sólo el tiempo alberga la respuesta. Tendremos que esperar a su primera carta encíclica para captar los latidos de su pensamiento y de su corazón, también el programa de prioridades que desea llevar a cabo durante su pontificado.

En los días inmediatamente posteriores a su elección, irrumpieron todo tipo de esbozos biográficos y de presentaciones aceleradas de su larga andadura como sacerdote y como pastor en Buenos Aires y su gran aportación en la Iglesia latinoamericana. Se prestó mucha atención a sus primeros gestos, a los mensajes verbales y no verbales que formuló los días posteriores al cónclave. Se destacó su sencillez, su proximidad, su voluntad de servir al pueblo de Dios, primera y principal misión de un papa.

Más allá del entusiasmo que desató su elección en la comunidad católica universal y de las expectativas que se generaron tras su elección, no cabe duda de que sólo si el nuevo papa posee vigor, habilidad y carisma, podrá afrontar los grandes retos pendientes que la Iglesia universal planteados en esta encrucijada histórica en la que se halla. Me refiero tanto a los desafíos externos como a los

internos.

A lo largo de este libro se han desgranado algunos de estos grandes escenarios de futuro, los que, a mi modo de ver, es esencial afrontar en esta coyuntura histórica. La intensa y extensa secularización que padecen algunas áreas del mundo, particularmente Europa, la división interna de la Iglesia y las tensiones no resueltas entre grupos y sensibilidades distintas, el diálogo con las otras religiones, el diálogo con los no creyentes, la formulación de un nuevo humanismo global que recupere la dignidad de todo ser humano frente a la globalización neoliberal que se extiende de manera inmisericorde por todo el mundo, la recuperación de la credibilidad institucional, la confianza en los laicos y en laicas que representan el grueso fundamental del pueblo de Dios son, entre otros, algunos de los grandes temas eclesiales que no pueden ser ignorados en esta nueva etapa de la Iglesia universal.

No cabe duda de que, dentro de este conjunto de elementos, juega un papel determinante la renovación de las estructuras internas de la Iglesia y la articulación de un lenguaje eclesial que sea significativo e inteligible en el mundo actual. El mundo reclama transparencia, coherencia y claridad.

Para comprender la forma mental del papa Francisco, lo que el filósofo abulense José Luis Aranguren diría, su talante, su modo de pensar, de obrar, su sensibilidad como pastor y sus prioridades como hombre de gobierno, la lectura de los textos, intervenciones y mensajes que ha elaborado antes de ser elegido Sumo Pontífice, siendo cardenal y arzobispo de Buenos Aires, es muy útil. Permite adentrarnos en sus temas preferidos y configurarnos, aproximadamente, un perfil, una imagen provisional de su ser. Ello puede darnos las claves para anticipar, tal vez, algunas de las directrices de su pensamiento y de sus pretensiones como Sumo Pontífice.

Joseph Ratzinger, antes de ser elegido papa, era un teólogo reconocido, de renombre internacional, autor de una extensa obra. El pensamiento que, posteriormente, articuló como Sumo Pontífice estaba ya esbozado en esa obra anterior y algunas de sus enseñanzas e ideas clave mantienen una perfecta continuidad con gran parte de los textos publicados, anteriormente, como teólogo. Hemos tenido ocasión de constatarlo en la primera parte del libro.

El papa Francisco es un pastor de la Iglesia, miembro de la Compañía de Jesús, un hombre formado en distintas disciplinas —la filosofía, la teología y la química— y, como es propio de los miembros de la Compañía, dotado de gran finura intelectual y de un profundo sentido del compromiso histórico. A lo largo de su actividad pastoral como cardenal y arzobispo de Buenos Aires ha publicado una extensa bibliografía que incluye libros, artículos y todo tipo de mensajes y locuciones a destinatarios muy variados como corresponde a un pastor de la Iglesia.

Entre los libros editados, cabe destacar: *Meditaciones para religiosos* (1982), *Reflexiones sobre la vida apostólica* (1986), *Reflexiones sobre la esperanza* (1992), *Diálogos entre Juan Pablo II y Fidel Castro* (1998), *Educar: exigencia y pasión* (2003), *Ponerse la patria al hombro* (2004), *La nación por construir* (2005), *Corrupción y pecado* (2006), *Sobre la acusación de sí mismo* (2006), *El verdadero poder es el servicio* (2007) y *Mente abierta, corazón creyente* (2012).

Más allá de la diversidad temática de estos textos, el estilo formal del papa Francisco, directo y claro, es común a todos ellos. Utiliza imágenes plásticas para expresar su mensaje y tiene muy presente a los clásicos de la literatura universal y argentina, especialmente, al clásico *Martín Fierro*. Como profesor de literatura que fue, el papa Francisco es un hombre culto, pero con una gran voluntad didáctica. Estas claves pueden ser decisivas en la comprensión de sus futuros mensajes como Sumo Pontífice.

El arzobispo de Santa Fe de Veracruz, monseñor José María Arancedo, prologuista de uno de sus múltiples libros, caracteriza el estilo literario del papa Francisco en estos términos: «En su lectura se percibe el conocimiento que tiene el autor del uso de la lengua y el poder cautivante y revelador de la palabra. Creo que esto se debe, al menos, en parte, a que en su juventud fue profesor de literatura. Recuerdo, y esto es algo testimonial, que una vez le pregunté por sus vacaciones, qué hacía en el mes de enero en Buenos Aires, a dónde iba. Recuerdo que me respondió que se quedaba en la curia y que descansaba rezando y leyendo (releyendo) a los clásicos. Su respuesta me sorprendió pero me sirvió, y he tratado de ponerla en práctica. Cuánto hemos perdido culturalmente en la ruptura con lo clásico. Esta pequeña confidencia que me he permitido recordar, explica su buen manejo del idioma

como la belleza de su prosa. Lo estético forma parte de la fe cristiana, ella tiene su fuente e inspiración en Dios».[1]

Especialmente interesante, dentro del conjunto de su bibliografía, es el diálogo con el rabino Abraham Skorka reproducido en el libro *Sobre el cielo y la tierra* (2011). En él se abordan cuestiones candentes de la vida eclesial, social y política de máximo interés. El entonces cardenal y arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio responde, con pedagogía y claridad, a cuestiones tan espinosas como los escándalos de la Iglesia, la corrupción, el rol de la mujer en la Iglesia, el aborto, la eutanasia o el futuro de la religión en el mundo.

No pretendo, en esta última parte, elaborar una visión completa de su pensamiento, pues ello trasciende el objeto de este libro. Tiempo habrá para esta labor. Lo que me propongo es identificar algunas claves de su pensamiento a partir de sus mismos textos, de sus ideas matriz, con el fin de captar las bases de su forma mental.[2] Ello puede ser útil al lector para forjarse una idea aproximada del estilo del papa Francisco y de los temas que le han preocupado preferentemente durante los años anteriores a su elección como papa.

Dentro de este conjunto polifónico de temas y de cuestiones que configuran su talante humano e intelectual, considero relevante destacar los siguientes: el valor del diálogo, su defensa del universalismo integrador frente a una globalización unívocamente neoliberal, la virtud de la esperanza frente al desencanto colectivo, la opción preferente por los pobres y humillados de la tierra, la coherencia como criterio de credibilidad, la necesidad de rememorar el pasado, su idea de un Dios cercano y el espíritu de renovación y de reforma que alientan sus textos.

Capítulo 2
EL DIÁLOGO COMO TALANTE PERSONAL

En la «Disertación en la sede de la Asociación Cristiana de empresarios sobre el tema de la educación» del día 1 de septiembre de 1999, el entonces cardenal y arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio subraya el carácter esencial que tiene el diálogo como herramienta para potenciar el encuentro, la fraternidad universal y la resolución de conflictos.

«El ejercicio del diálogo —escribe— es la vía más humana de comunicación. Y hay que instaurar en todos los ámbitos, un espacio de diálogo serio, conducente, no meramente formal o distractivo. Intercambio que destruye prejuicios y construye, en función de la búsqueda común, del compartir, pero que conlleva intentar la interacción de voluntades en pro de un trabajo en común o de un proyecto compartido.

»Más aún en épocas donde se dice que somos "hijos de la información y huérfanos de la comunicación". Requiere paciencia, claridad, buena disposición hacia el otro. No excluye la confrontación de diversos puntos de vista, sin hacer que las ideas se manejen como armas, sino como luz. No resignemos nuestras ideas, utopías, propiedades ni derechos, sino renunciemos solamente a la pretensión de que sean únicos o absolutos».

En una línea de pensamiento muy próxima al espíritu y a la letra de *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II y a *Ecclesiam suam* de Pablo VI, el papa Francisco reivindica el diálogo como la vía más humana de comunicación y subraya las condiciones de posibilidad del mismo: la claridad, la paciencia y la buena disposición.

En múltiples discursos, hace hincapié en desarrollar una cultura del encuentro no sólo entre personas, también entre pueblos y culturas alejadas. En su pensamiento intelectual está presente el personalismo filosófico, pues en él se subraya, especialmente, el valor de la comunicación y de la comunidad en la construcción de

la identidad personal. Critica con vehemencia la sociedad individualista centrada en el ego como valor prioritario. Frente a ella, subraya la belleza del encuentro, de la proximidad y de la interacción como vías de construcción de una sociedad alternativa.

Prueba de ello es el «Mensaje del arzobispo de Buenos Aires a las comunidades educativas» del día de Pascua de 2002. En él se lee: «Un verdadero crecimiento de la conciencia de la humanidad no puede fundarse en otra cosa que en la práctica del diálogo y el amor. Diálogo y amor suponen en el reconocimiento del otro como otro, la aceptación de la diversidad. Sólo así puede fundarse el valor de la comunidad: no pretendiendo que el otro se subordine a mis criterios y prioridades, no *absorbiendo* al otro, sino reconociendo como valioso lo que el otro es, y celebrando esa diversidad que nos enriquece a todos. Lo contrario es mero narcisismo, mero imperialismo, mera necedad».

La nueva conciencia de la humanidad sólo puede tejerse desde este diálogo que propone el papa Francisco, un diálogo que respeta la diferencia, que reconoce al otro como un interlocutor válido, que aprecia la diversidad y la pluralidad como condiciones de posibilidad del mismo diálogo.

Refiriéndose a Juan Pablo II, Jorge Mario Bergoglio destaca el valor de la pluriformidad frente a la uniformidad y al pluralismo. La unidad, a su juicio, no es uniformidad, pues no anula la legítima diversidad de modos de ser. Frente a la uniformidad, reivindica la pluriformidad como una verdadera riqueza de la sociedad y de la misma Iglesia.

Así lo expresa Jorge Mario Bergoglio: «Quizá lo que diferencie sustancialmente el pluralismo de la pluriformidad es que ésta tiene una realidad centrípeta que armoniza polaridades distintas y en tensión, lo cual posibilita la realidad de una *unitas ordinis*. El pluralismo, en cambio, es una simple *unitas accumulationis*».[1]

Estas ideas son decisivas para captar el talante dialogal del papa Francisco. El valor que otorga al diálogo no sólo posee una clave de lectura externa, la del vínculo de la Iglesia con el mundo, sino también interna, la de los cristianos entre sí mismos. Subraya la riqueza de la diversidad en el mismo seno de la Iglesia y la necesidad del diálogo entre las distintas sensibilidades que la integran para expresar más genuinamente a Cristo en el mundo.

Escribe en el artículo citado: «Debemos concebir la vida religiosa en este plurifacetismo que constituye la Iglesia y a través del cual se manifiesta la Iglesia. Este plurifacetismo es el que ordena y da sentido a los diversos carismas. El carisma de una familia religiosa no es un patrimonio cerrado al que hay que cuidar. Es más bien una faceta integrada en el cuerpo de la Iglesia, atraída hacia ese Centro, que es Cristo».2

En la «Ponencia del Sr. arzobispo de Buenos Aires cardenal Jorge Mario Bergoglio, en la XII Jornada de Pastoral Social» en el santuario de San Cayetano de Liniers, el día 19 de septiembre del 2009, subraya la fecundidad del diálogo.

Escribe Jorge Mario Bergoglio: «Recuperar el encuentro. Y el instrumento quizá más apto para esto es el diálogo. Despertar la capacidad de diálogo. Cuando uno recupera la alteridad en el encuentro, empieza a dialogar, y dialogar supone no sólo oír sino escuchar. Recuperar esa capacidad de escucha. El otro, aunque ideológicamente, políticamente o socialmente esté en la vereda de enfrente, siempre tiene algo bueno que dar y yo algo bueno que darle. En ese encuentro que saco cosas buenas se construye una síntesis creativa y fecunda. El diálogo es fundamentalmente fecundidad. Los monólogos se pierden. Uno de los grandes pensadores que tiene la Argentina, a mi juicio de los mejores y lo voy a nombrar: Santiago Kovadloff, hablaba hace muy poco del peligro, del riesgo, de homogeneizar la palabra, pero detrás de eso está el peor riesgo, la peor enfermedad que es homogeneizar el pensamiento.

»El autismo del intelecto. El autismo del sentimiento que me lleva a concebir las cosas dentro de una burbuja, por eso es fundamental recuperar la alteridad y el diálogo. En ese momento sin diálogo, vamos a terminar diciendo: “Es muy triste ser huérfano de patria. Luego nos dimos cuenta”. O quizá, tarde nos dimos cuenta. El diálogo es, en este momento, el instrumento privilegiado para romper todo aquello que nos abroquela; para romper las ideologías clausuradas y para abrir horizontes a través de la pequeña trascendencia que supone escuchar al otro y que el otro nos escuche. Dialogar es trascender la coyuntura hacia la historia, dialogar es poner cimientos de historia para el futuro; dialogar es tener capacidad y dejar herencia; dialogar, en última instancia, es

imitar a Dios, que abrió su diálogo con nosotros enseñándonos el camino de la convivencia.

»En el diálogo recuperamos la memoria de nuestros padres, el legado recibido, no para guardarlo en conserva; recibimos un legado para que crezca con nosotros, pero recuperamos esa memoria. Por el diálogo nos comprometemos con los desafíos del presente, juntos, haciendo que esa memoria se encarne en las realidades del presente y dé una respuesta a todo desafío del presente. Por el diálogo nos animamos porque ya no soy yo, somos muchos; cuando dialogamos, se da el coraje de lanzar esa herencia comprometida con el presente hacia las utopías del futuro y cumplir con nuestro deber de hacer crecer la herencia recibida a través de compromisos fecundos en utopías futuras».

En este largo texto se pone de relieve, de nuevo, el valor que posee el diálogo para el papa Francisco. La categoría «encuentro» juega un papel decisivo en su pensamiento, pues entiende que es la condición del crecimiento y del desarrollo de la comunidad humana. Frente al autismo del intelecto y al autismo del sentimiento, Jorge Mario Bergoglio vindica la fluidez de la palabra, el ir y venir del verbo, el instrumento que inventó Platón para resolver los conflictos civilizadamente.

En el libro que escribió a cuatro manos con el rabino Abraham Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, identifica las actitudes que hacen inviable el diálogo y subraya la potencia del mismo para establecer puentes y vínculos de fraternidad entre personas y grupos alejados.

Escribe Jorge Mario Bergoglio: «Más bien pienso que sucumbimos víctimas de actitudes que no nos permiten dialogar: la prepotencia, no saber escuchar, la crispación del lenguaje comunicativo, la descalificación previa y tantas otras.

»El diálogo nace de una actitud de respeto hacia otra persona, de un convencimiento de que el otro tiene algo bueno que decir; supone hacer lugar en nuestro corazón a su punto de vista, a su opinión y a su propuesta. Dialogar entraña una acogida cordial y no una condena previa. Para dialogar hay que saber bajar las defensas, abrir las puertas de casa y ofrecer calidez humana.

»Son muchas las barreras que en lo cotidiano impiden el diálogo: la desinformación, el chisme, el prejuicio, la difamación, la calumnia. Todas estas realidades conforman cierto amarillismo

cultural que ahoga toda apertura hacia los demás.Y así se traban el diálogo y el encuentro».3

Tal y como lo concibe en este fragmento, el diálogo es, antes que nada, un acto de hospitalidad, un encuentro que transforma tanto al anfitrión como al huésped, pero el diálogo sólo es viable si ambos superan serios escollos.

Esta reflexión sobre el valor del diálogo es una constante en su magisterio como pastor. El talante dialogal del papa Francisco, que ya se ha puesto de manifiesto en estos primeros pasos de su pontificado, ha ido acompañado a lo largo de sus años como pastor de una continuada reflexión intelectual sobre la esencia del diálogo, sobre la palabra y la escucha. Se refiere a él en múltiples ocasiones, de maneras distintas e invita a sus oyentes a integrarlo y a practicarlo en su vida cotidiana.

Por ejemplo, en el «Mensaje del Sr. arzobispo en la misa por la educación» del día de Pascua del 2008, dice: «Diálogo no significa relativismo sino que es un logos que se comparte, es razón que se sirve en el amor, para juntos construir una realidad cada vez más liberadora. En este círculo enriquecedor, el diálogo devela la verdad, y la verdad se nutre del diálogo. La escucha atenta, el silencio respetuoso, la empatía sincera, la auténtica puesta a disposición de lo extraño y ajeno, son virtudes esenciales a desarrollar y transmitir en el mundo de hoy. Dios mismo nos invita al diálogo, nos llama y convoca a través de su Palabra, esa que abandonó todo nido y guarida, al hacerse hombre».

En esa misma locución, afirma Jorge Mario Bergoglio: «Dialogar es cosa del los caminantes. El quieto no dialoga. Dialogar es cosa de valientes. Dialogar es cosa de magnánimos. En el diálogo se confronta, pero no se agrede, se propone y no se impone. Dialogar es compartir el camino de búsqueda de la verdad. Supone entrar en el crisol del tiempo que purifica, ilumina, sapiencializa. ¡Cuántos fracasos y guerras por falta de diálogo, por no buscar juntos la verdad! El diálogo acerca».

Un último ejemplo del valor que juega el diálogo en el pensamiento de Jorge Mario Bergoglio se pone de manifiesto en la «Homilía del Sr. arzobispo de Buenos Aires cardenal con motivo de la XXXIC Peregrinación juvenil a pie a Luján» del día 5 de octubre de 2008.

En ella reflexiona sobre el valor de la escucha, pues ésta es, a su juicio, la condición de posibilidad del diálogo, la condición de la recepción del otro, el acto de hospitalidad que atiende a la palabra del otro sin prejuicios ni suspicacias.

Escribe estas bellas reflexiones sobre el arte de escuchar: «Cuántos problemas se nos ahorrarían en la vida si aprendemos a escuchar, si aprendemos a escucharnos. Porque escuchar a otro es detenerme un poquito en su vida, en su corazón y no pasar de lado como si no me interesase. Y la vida nos va acostumbrando a pasar de largo, a no interesarnos en la vida del otro, en lo que el otro me quiere decir o a contestarle antes de que termine de hablar. Si en los ambientes en que vivimos aprendiéramos a escuchar… ¡cómo cambiarían las cosas!, cómo cambiarían las cosas en la familia, si marido, mujer, padres, hijos, hermanos aprendieran a escucharse…, pero enseguida tendemos a contestar antes de saber qué me quiere decir el otro. ¿Tenemos miedo a escuchar? Cuántas cosas cambiarían en el trabajo si nos escucháramos. Cuántas cosas cambiarían en el barrio. Cuántas cosas cambiarían en nuestra patria si aprendiéramos como pueblo a escucharnos.

»¿Qué es lo que nos impide escuchar? Es querer imponer lo que yo siento, lo que yo creo, lo que yo quiero. Es querer como… dominar a otro o prescindir del otro o, simplemente, estar tan centrado en uno mismo que no me interesa el otro, y entonces vamos como borrando al otro de mi panorama y el mundo termina en nuestra piel. No dejamos entrar a otro».

En definitiva, este conjunto polifónico de textos y de mensajes extraídos del su período como pastor de la Iglesia de Buenos Aires es significativo para intuir las claves formales de su pontificado y el talante que, presumiblemente, le va a caracterizar.

Capítulo 3
OTRA GLOBALIZACIÓN ES POSIBLE

Uno de los temas que ha preocupado al papa Francisco durante su larga y fecunda etapa como cardenal y arzobispo de Buenos Aires ha sido el de la globalización.

Jorge Mario Bergoglio concibe la globalización como una realidad ambigua, en plena íntima sintonía intelectual con la carta encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI. Considera que la globalización económica, la de los mercados, representa sólo una dimensión del fenómeno y que acarrea graves problemas para la humanidad presente y futura. Defiende una globalización de la fraternidad, una nueva conciencia cósmica, un nuevo paradigma cultural que integre a todos los seres y a todas las culturas, sin ningún tipo de exclusión.

Jorge Mario Bergoglio defiende, en definitiva, un universalismo integrador, que reconozca la dignidad de todos los seres humanos y de todas las culturas, por minoritarias que sean, y, a la vez, la mutua comunicación entre ellas. Vindica que otra globalización es posible, pero no sólo posible, sino absolutamente imprescindible.

En el «Mensaje del arzobispo de Buenos Aires a las comunidades educativas» del día de Pascua de 2002, escribe: «Esta globalización es una realidad ambigua. Muchos factores parecen llevarnos a suprimir barreras culturales que impedían el reconocimiento de la común dignidad de los seres humanos, aceptando la diversidad de condiciones, razas, sexo o cultura. Jamás la humanidad tuvo como ahora la posibilidad de constituir una comunidad mundial plurifacética y solidaria. Pero, por otro lado, la indiferencia reinante ante los desequilibrios sociales crecientes, la imposición unilateral de valores y costumbres por parte de algunas culturas, la crisis ecológica y la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios del desarrollo cuestionan seriamente esta mundialización. La constitución de una familia humana solidaria y

fraterna en este contexto sigue siendo una utopía».

El horizonte utópico que inspira la obra pastoral de Jorge Mario Bergoglio está bellamente expresado en esta fórmula que merece la pena repetir: «construir una comunidad mundial plurifacética y solidaria». «Comunidad» evoca comunión, interrelación, intercambio de afectos y reconocimiento ético y jurídico. «Solidaria y plurifacética» no son adjetivos retóricos; evocan interdependencia, pero, además, respeto a la constitutiva pluralidad de la misma. La misma creación de Dios es una comunidad solidaria y polifacética de seres porque está integrada por entidades que dependen unas de otras y, además, cada una desarrolla su particular faceta en el mundo.

Siguiendo las tesis de Benedicto XVI, el entonces cardenal y arzobispo de Buenos Aires consideraba la globalización como un fenómeno ambiguo, pero subrayaba la potencia que posee para hacer realidad una comunidad humana solidaria y polifacética. Para ello, resulta esencial el diálogo entre culturas y pueblos y el respeto a la diversidad y a su idiosincrasia.

El drama de la globalización adviene, a su juicio, cuando ésta se convierte en un proceso de uniformización, de negación de la riqueza inherente de cada realidad local. Eso conlleva una pérdida de pluralidad y de riqueza y genera respuestas violentas, indignaciones de todo tipo, en definitiva, malestar e inestabilidad.

Escribe Jorge Mario Bergoglio: «La globalización como imposición unidireccional y uniformante de valores, prácticas y mercancías va de la mano de la integración entendida como imitación y subordinación cultural, intelectual y espiritual. Entonces, ni profetas del aislamiento, ermitaños localistas en un mundo global, ni descerebrados y miméticos pasajeros del furgón de cola, admirando los fuegos artificiales del mundo (de los otros) con la boca abierta y aplausos programados. Los pueblos al integrarse al diálogo global aportan los valores de su cultura y han de defenderlos de toda absorción desmedida o “síntesis de laboratorio” que los diluya en “lo común”, “lo global”. Y, al aportar esos valores, reciben de otros pueblos, con el mismo respeto y dignidad, las culturas que le son propias. Tampoco cabe aquí un desaguisado eclecticismo porque, en este caso, los valores de un pueblo se desarraigan de la fértil tierra que les dio y les mantiene el ser para

entreverarse en una suerte de mercado de curiosidades donde “todo da igual, dale que va… que allá en el horno nos vamos a encontrar”».

En el mensaje citado, Jorge Mario Bergoglio no sólo critica la homogeneización de las culturas, sino también el eclecticismo que suma y mezcla indistintamente los distintos universos culturales y trata igual lo que en sí mismo es diferente dentro de un conjunto caótico.

En la «Disertación en la Asociación cristiana de empresarios sobre el tema de la educación» del día 1 de septiembre de 1999, defiende, frente a la globalización económica y cultural, un universalismo integrador.

Escribe Jorge Mario Bergoglio: «Hemos de entrar en esta cultura de la globalización, desde el horizonte de la universalidad. En lugar de ser átomos que sólo adquieren sentido en el todo, debemos integrarnos en una nueva organicidad vital de orden superior que asuma lo nuestro pero sin anularlo. Nos incorporamos en armonía, sin renunciar a lo nuestro, a algo que nos trasciende».

Frente a la dispersión, frente al atomismo contemporáneo o a la globalización que homogeneiza e iguala la culturales particulares y locales, Jorge Mario Bergoglio defiende un universalismo integrador, una armonía que respeta las diferencias, pero, de tal modo, que todas ellas se reconozcan como partes de una misma realidad que las trasciende a todas, como órganos de un mismo cuerpo. Esta visión de la realidad, tan presente en el corazón de la filosofía franciscana, en el mismo *Cántico de las criaturas* de san Francisco de Asís, es una visión moderna de la fraternidad cósmica o universal.

En la «Conferencia del Sr. arzobispo en la XIII Jornada Archidiocesana de Pastoral Social. Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016», escribe Jorge Mario Bergoglio: «Como ciudadanos estamos sometidos también a la tensión bipolar entre globalización y localización. Hay que mirar lo global, porque siempre nos rescata de la mezquindad cotidiana, de la mezquindad casera. Cuando la casa ya no es hogar, sino que es encierro, calabozo, lo global nos va rescatando porque está en la misma línea de esa causa final que nos atraía hacia la plenitud. Al mismo tiempo, hay que asumir lo local, porque lo local tiene algo que lo

global no tiene, que es ser levadura, enriquecer, poner en marcha mecanismos de subsidiaridad. Para ser ciudadano no hay que vivir ni en un universalismo globalizante ni en un localismo folklórico o anárquico. Ninguna de las dos cosas. Ni la esfera global que anula, ni la parcialidad aislada que castra. Ninguna de las dos. En la esfera global que anula, todos son iguales, cada punto es equidistante del centro de la esfera. No hay diferencia entre cada punto de la esfera. Esa globalización no la queremos, anula. Esa globalización no deja crecer. ¿Cuál es el modelo? ¿Recluimos en lo local y cerramos la puerta a lo global? No, porque te vas al otro punto de la tensión bipolar. El modelo es el poliedro. El poliedro, que es la unión de todas las parcialidades que en la unidad conservan la originalidad de su parcialidad. Es, por ejemplo, la unión de los pueblos que, en el orden universal, conservan su peculiaridad como pueblo; es la unión de las personas en una sociedad que busca el bien común».

También en el libro escrito a cuatro manos con el rabino Abraham Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, Jorge Mario Bergoglio defiende la necesidad de una globalización distinta, nueva, que no uniformice ni niegue la existencia a las culturas locales.

Escribe en él: «La globalización que uniforma es esencialmente imperialista e instrumentalmente liberal, pero no es humana. En última instancia es una manera de esclavizar a los pueblos. Como dije antes, hay que salvaguardar la diversidad en la unidad armónica de la humanidad. Usted mencionó algunas cosas buenas del espíritu de la globalización, que ayudan a entendernos mejor, pero si se dan otras características anulan a los pueblos. Aquí se suele hablar de “crisol de razas”. Si se lo hace en un sentido poético, está bien. Pero si se lo hace en el sentido de fusionar los pueblos, algo está mal: un pueblo tiene que mantener su identidad y, a la vez, integrarse armoniosamente con los demás».[1]

En definitiva, frente a la homogeneización de las culturas, frente a cualquier tentativa de uniformización, Jorge Mario Bergoglio defiende la necesidad de salvar la unidad armónica de la humanidad. Más allá del debate binario y, a menudo, maniqueo entre los movimientos favorables a la globalización y los sectores antiglobalización, el entonces cardenal y arzobispo de Buenos Aires defiende otra forma de globalización, inspirándose en la fraternidad universal de san Francisco de Asís.

La clave del futuro radica, a su juicio, en hallar una correspondencia entre la identidad y la globalidad, pues cada pueblo tiene derecho a preservar y a expresar su identidad en el gran escenario del mundo, a ser lo que está llamado a ser, pero, está convocado, igualmente, a mantener relaciones armónicas con los otros pueblos porque todos forman parte, al fin y al cabo, de la misma unidad armónica.

Capítulo 4
LA COHERENCIA, FUENTE DE CREDIBILIDAD

En el «Mensaje del arzobispo de Buenos a las comunidades educativas» en la Cuaresma del 2001, expone una idea crucial en su magisterio como pastor, el valor de la coherencia como fundamento de la credibilidad.

Jorge Mario Bergoglio defiende la tesis de que la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, entre las convicciones interiores y las obras externas es el único modo de reducir la crisis de credibilidad que padece la Iglesia y recuperar, de nuevo, la confianza.

Subrayo esta idea porque me parece especialmente relevante en esta encrucijada histórica en que se halla la Iglesia universal, pues ahí está, a mi modo de ver, una de las posibles vías de recuperación de la credibilidad de la institución eclesial en el mundo. Los gestos y los movimientos del papa Francisco, en esta primera etapa de su pontificado, apuntan a restaurar, por la vía del ejemplo, la credibilidad perdida. El papa de los pobres, como ya se le ha llamado, no es un líder populista; pero tiene una clara dimensión popular, es cercano y próximo porque es connatural a su carácter y porque esta actitud es fuente de credibilidad.

Escribe Jorge Mario Bergoglio: «Sabemos que en todo acto de comunicación hay un mensaje explícito, algo que se enuncia, pero que ese mensaje puede ser bloqueado, matizado, desfigurado y hasta desmentido por la actitud con que se transmite. Hay todo un aspecto de la comunicación, "no explícita" y "no verbal", que tiene que ver con los gestos, la relación que se instaura y el despliegue de las diversas dimensiones humanas en general. Todo lo que hacemos comunica. En la medida en que evitemos los dobles mensajes, en la medida en que creamos y tratemos de vivir con todo nuestro ser lo que estamos transmitiendo, en esa medida habremos contribuido a

devolver la credibilidad en la comunicación humana.

»¿Quién puede presumir de tener la absoluta coherencia, el absoluto control de sus miserias, sus dualidades, sus autoengaños, sus egoísmos reprimidos, sus intereses inconfesables? Sabemos que no todo se logra con buenas intenciones o con propósitos "moralizantes" y tampoco con rigideces normativas. Pero del mismo modo somos conscientes de que no todo es disculpable y aceptable sin más, ya que tenemos una responsabilidad delante de otras personas y frente a quien puso la vida en nuestras manos. ¿Y entonces? La clave para ganar en coherencia sin fingir una perfección imposible será caminar en humildad dispuestos al discernimiento, personal y comunitario, evitando el juicio condenatorio del otro; abiertos tanto a la corrección fraterna, como al perdón y a la reconciliación. Reconocer juntos que somos peregrinos, mujeres y hombres débiles y pecadores pero con memoria y en búsqueda de un amor más pleno, que nos sane y nos levante».

Sin citar a McLuhan ni la parábola del payaso de Kierkegaard, Jorge Mario Bergoglio se está refiriendo a la unidad que existe entre forma y contenido, entre el medio y el mensaje. Sólo el cristiano humilde, cercano, dialogal y sencillo es digno de fe, es creíble al mundo. El papa Francisco lo sabe y da ejemplo de ello a través de múltiples gestos.

La coherencia es, en definitiva, la fuente de la autoridad moral, el camino que conduce a la credibilidad y a la confianza. No hay atajos para hacerse con ella. El mundo espera coherencia de los cristianos, tanto de los laicos y laicas como de los presbíteros, de los pastores y, especialmente, del mismo papa. Cuando el mundo vislumbra que existe unidad entre el pensar y el actuar, transparencia entre el discurso y la acción, plena conformidad entre la vida interior y la vida exterior, entre la palabra que se ausculta en la eucaristía y la palabra que se pronuncia en la vida profesional, el mundo reconoce valor y credibilidad a la institución eclesial, incluso en el caso de no participar de la fe ni experimentar el sentido de pertenencia eclesial.

Como se deriva del texto de Jorge Mario Bergoglio, nadie puede garantizar la coherencia perfecta y pura en su vida, pues todo ser humano, en tanto que humano, es falible o, en lenguaje teológico,

pecador. De ahí el valor que tiene la humildad como actitud humana que predispone al reconocimiento de la falta y a la voluntad de aprender; de ahí la relevancia que tiene la corrección fraterna, el espíritu de comunidad, la capacidad de ser receptivos al espíritu para que actúe y transforme el propio ser.

El principal enemigo de la Iglesia es, a juicio de Jorge Mario Bergoglio, la mundanidad espiritual, la disolución de la diferencia cristiana en el mundo, la plena conformidad con los criterios de este mundo ya sea por temor o por comodidad, en definitiva, el vasallaje a lo políticamente correcto.

En la «Homilía en ocasión de la misa de clausura del encuentro de Pastoral Urbana Región Buenos Aires», del día 2 de septiembre de 2012, escribe: «El peor daño que puede pasar a la Iglesia: caer en la mundanidad espiritual. En esto estoy citando al cardenal De Lubac. El peor daño que puede pasar a la Iglesia incluso peor que el de los papas libertinos de una época. Esa mundanidad espiritual de hacer lo que queda bien, de ser como los demás, de esa burguesía del espíritu, de los horarios, de pasarla bien, del estatus: "Soy cristiano, soy consagrado, consagrada, soy clérigo". No se contaminen con el mundo, dice Santiago.

»No a la hipocresía. No al clericalismo hipócrita. No a la mundanidad espiritual».

La voluntad de coherencia es explícita en estos mensajes. La crítica a la hipocresía, al doble juego y a la falsa moral, también. Si este talante se articula en la vida eclesial en todos sus niveles y esferas, puede ser el principio de una nueva primavera en la historia de la Iglesia.

Capítulo 5
FRENTE AL DESENCANTO, LA VIRTUD DE LA ESPERANZA

En muchos de sus discursos y mensajes pastorales, Jorge Mario Bergoglio se refiere al peligro del desencanto, del cansancio, a la práctica de la indiferencia, a la aceptación acrítica del sufrimiento, del dolor ajeno, de la cultura de la muerte, de la injusticia social o de la corrupción económica y política como si todo eso fueran determinaciones históricas, maniobras de la fatalidad o del ciego azar.

Se ha escrito, abundantemente, que la posmodernidad es un tiempo de desencanto, de cansancio, de fatiga, una era caracterizada por la desconfianza con relación a los discursos utópicos y por una cierta nostalgia que se complace en la mirada hacia el pasado. Frente a todo ello, Jorge Mario Bergoglio reivindica la virtud de la esperanza, en plena sintonía intelectual con la segunda carta encíclica de Benedicto XVI, *Spe salvi*.

En el «Mensaje del Sr. arzobispo en la misa por la educación del día de Pascua del Señor» de 2008, Jorge Mario Bergoglio escribe: «La tentación es una invitación a detener la marcha, a des-esperar. ¿Cómo no caer, cuando ya han caído tantas y tantas utopías en este posmoderno comenzar de un siglo de más guerra y más desigualdad? La tentación es seria, y su posibilidad real la conoce todo aquel que valientemente ha volcado su corazón y emprendido un actuar decidido en la búsqueda de una verdad o de una justicia. Sólo éste sabe lo arduo y profundamente problemático de su anhelo y conoce el tristemente dulce y persistente canto de las sirenas del desaliento, que invitan a la huida cobarde de nuestra responsabilidad histórica».

Jorge Mario Bergoglio se manifiesta contrario a la quietud, a la parálisis, a la indiferencia y a todo tipo de ideología anestesiante. Partiendo de un trasfondo antropológico agustiniano, donde el ser

humano es concebido como corazón inquieto (*inquietum est cor nostrum*), el antiguo cardenal y arzobispo de Buenos Aires reivindica la inquietud, el anhelo, la no conformidad al presente, como claves del progreso, como la verdadera fuerza motriz de la historia.

Escribe en el mismo mensaje: «Este hecho pedagógico nos hace volver al planteo original: el hombre en camino, esperanzado y amansando su destino, y el drama del hombre quieto, el "instalado". Es interesante pensar que esta palabra deriva del latín *stabulum*, establo, lugar donde están los animales. Los sistemas mundanos buscan aquietar al hombre, anestesiarle el ansia de ponerse en camino, con propuestas de posesión y consumo; un consumo abierto permanentemente a últimas novedades que parecen indispensables y, de esta manera, lo aliena de la posibilidad de reconocer y orientarse por el ansia más fontal del corazón».

Frente a todo ello, vindica la virtud teologal de la esperanza, la fuerza motriz del futuro, la confianza en que otro mundo es posible y, además, necesario. A su juicio, el desencanto no es un estado de ánimo que afecte solamente a la vieja Europa; es un mal global que conduce a la parálisis y a la resignación a todo el planeta. De ahí la necesidad de presentar un antídoto a nivel global: la esperanza.

En la «Homilía del arzobispo de Buenos Aires en la misa de clausura del Congreso Nacional de Doctrina Social de la Iglesia» del día 8 de mayo del 2011, describe el desencanto en estos términos: «Los síntomas del desencanto son variados pero quizás el más claro sea el de los "encantamientos a medida": el encantamiento de la técnica que promete siempre cosas mejores, el encantamiento de una economía que ofrece posibilidades casi ilimitadas en todos los aspectos de la vida a los que logran estar incluidos en el sistema, el encantamiento de las propuestas religiosas menores, a medida de cada necesidad. El desencanto tiene una dimensión escatológica. Ataca indirectamente, poniendo entre paréntesis toda actitud definitiva y, en su lugar, propone esos pequeños encantamientos que hacen de "islas" o de «tregua» frente a la falta de esperanza ante la marcha del mundo en general. De ahí que la única actitud humana para romper encantamientos y desencantos es situarnos ante las cosas últimas y preguntarnos: en esperanza ¿vamos de bien en mejor subiendo o de mal en peor bajando? Y surge entonces la duda: ¿Podemos responder? ¿Tenemos, como cristianos, la palabra

y los gestos que marquen el rumbo de la esperanza para nuestro mundo? O, como los discípulos de Emaús y los que quedaron en el cenáculo, ¿somos los primeros que necesitamos ayuda?

»Necesitamos una buena dosis de humildad para responder a estos planteos. Y, con esta humildad, volverá al Evangelio con la sed de un orden nuevo. El desencanto del mundo moderno —que en esa tercera parte de la humanidad que vive y muere en la miseria más espantosa no es sólo desencanto sino desesperación, en algunos rabiosa, en otros resignada— nos recuerda esos dos pasajes del Evangelio que hablan de la direccionalidad hacia la que se orienta la vida: la de los discípulos que se alejaban (*bajaban*) de Jerusalén hacia Emaús y la del hombre asaltado por los ladrones que bajaba de Jerusalén a Jericó».

En la primera nota de este largo discurso, Jorge Mario Bergoglio anima a los fieles a superar la actitud de resignación frente a lo que parecen ser consecuencias inevitables de una economía globalizada para la cual no hay alternativas, pues este pensamiento económico influye en la política, haciendo que la participación en ella pierda connotaciones éticas y todo pase por un fatalista estar incluido o excluido del sistema.

También lamenta el desencanto en el seno de la Iglesia, aquella actitud nostálgica que centra la mirada en el pasado y no vislumbra ninguna posibilidad en el presente ni en el futuro. Lamenta esta pérdida del sentido general de la vida y la resignación frente a lo dado, como si lo dado fuera algo pétreo, imposible de cambiar. Frente a todo ello, subraya la capacidad de transformación de la realidad a partir de la fuerza del espíritu.

En el «Mensaje del arzobispo de Buenos Aires a las comunidades educativas» en la Pascua de 2002, defiende la esperanza frente a la extensión del desaliento y el escepticismo.

Escribe Jorge Mario Bergoglio: «La esperanza es la virtud de lo arduo pero posible, aquella que invita, sí, a no bajar nunca los brazos, pero no de un modo meramente voluntarista, sino encontrando la mejor forma de mantenerlos en actividad, de hacer con ellos algo real y concreto. Virtud que por momentos nos impulsa a avanzar, gritar y sacudirnos las tendencias a la inacción, la resignación y la caída. Pero que, en otras ocasiones, nos invita a callar y sufrir, alimentando nuestro interior con los deseos, ideales y

recursos que nos permitirán —cuando llegue el momento propicio, el *kairós*— dar a luz realidades más humanas, más justas, más fraternas. Porque la esperanza no se apoya solamente en los recursos de los seres humanos, sino que busca sintonizar con la acción de Dios, que recoge nuestros intentos integrándolos en su plan de salvación».

En su libro de 1992, *Reflexión sobre la esperanza*, aborda la esencia de esta virtud teologal que separa tanto del optimismo ingenuo de la razón como del pesimismo catastrófico que paraliza la historia. Tal y como la caracteriza, la esperanza es la única actitud digna del ser cristiano, el único modo de afrontar la crisis global que estamos padeciendo, una crisis que afecta a todas las dimensiones de la vida humana. Exige una actitud de confianza en el futuro, a pesar de que se vislumbra como un bien arduo.

En íntima sintonía con *Caritas in veritate* de Benedicto XVI, el antiguo cardenal y arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio subraya el valor ambivalente del momento presente, los claroscuros que hay en él, y también las posibilidades inherentes a nuestro mundo.

Lejos de sucumbir a una visión negativa del mundo y del ser humano, detecta las inmensas posibilidades que ofrecen las tecnologías de la información y de la comunicación para crear esta nueva conciencia fraternal que urge en la humanidad. Este espíritu de reconocimiento valioso del mundo y de sus aspectos positivos está explícitamente manifestado en *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, y forma parte de la mirada pastoral de Jorge Mario Bergoglio.

Capítulo 6
OPCIÓN PREFERENTE POR LOS POBRES DE LA TIERRA

Se ha escrito que, muy probablemente, el magisterio pontificio del papa Francisco tendrá un claro acento social, una fuerte carga reivindicativa a favor de la justicia distributiva, de la solidaridad universal y una defensa activa de los derechos y de la dignidad de los pobres y de los humillados de la tierra, en plena consonancia con los conocidos documentos de *Puebla* (1979) y de *Aparecida* (2007) y con el espíritu y la letra de la doctrina social de la Iglesia.

En su fecunda etapa como cardenal y arzobispo de Buenos Aires, esta opción por los pobres y por los desheredados de la tierra, esta cercanía a los más débiles ha sido una constante de la actividad pastoral de Jorge Mario Bergoglio. Prueba de ello son sus gestos, sus obras, sus homilías y su activa defensa de los derechos humanos de los grupos más vulnerables de la sociedad. Esta dimensión está muy presente tanto en sus mensajes pastorales como en sus discursos intelectuales. Sus colaboradores y fieles de su diócesis dan fe de ello.

Conocido por denunciar la desigualdad en su Argentina natal, Jorge Mario Bergoglio ha discutido, con vehemencia, a lo largo de su actividad pastoral como cardenal y arzobispo de Buenos Aires, el gobierno de aquella nación por no haber tomado medidas eficientes, a su criterio, para reducir la pobreza. En plena sintonía con el pensamiento social de Juan Pablo II y, particularmente, con la carta encíclica *Centesimus annus* (1991), ha denunciado, por activa y por pasiva, las férreas estructuras de pecado que ahogan a los ciudadanos en la más estricta miseria y les convierte en desechos humanos.

En el libro que escribió a cuatro manos con el rabino Abraham Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, afirma Jorge Mario Bergoglio: «En nuestra sociedad, antes podíamos hablar de opresores y oprimidos.

Con el tiempo advertimos que esa categorización no nos alcanzaba, había que añadirle otra más, la de incluidos y excluidos. Hoy día la cosa se ha puesto mucho más salvaje y tenemos que añadir otra antinomia más: los que entran y los que sobran. En esta civilización consumista, hedonista, narcisista, nos estamos acostumbrando a que hay personas que son de desecho. Y entre ellas tienen un lugar muy importante los ancianos».[1]

Las estructuras económicas y sociales injustas son, a su juicio, las que generan grandes desigualdades y, en este sentido, violan el espíritu y la letra de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). El papa Francisco imagina un mundo donde todos tengan cabida, donde no haya excluidos, donde todo ser humano vea respectada su dignidad inherente.

En la «Conferencia inaugural del Sr. arzobispo de Buenos Aires cardenal Jorge Mario Bergoglio, en el seminario sobre las deudas sociales organizado por EPOCA», el día 30 de septiembre del 2009, escribe: «La cultura actual tiende a proponer estilos de ser y de vivir contrarios a la naturaleza y dignidad del ser humano. El impacto dominante de los ídolos de poder, la riqueza y el placer efímero se ha transformado, por encima del valor de la persona, en la norma máxima de funcionamiento y el criterio decisivo en la organización social.

»La crisis económico-social y el consiguiente aumento de la pobreza tiene sus causas en políticas inspiradas en formas de neoliberalismo que consideran las ganancias y las leyes de mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad de las personas y de los pueblos. En este contexto, reiteramos la convicción de que la pérdida del sentido de la justicia y la falta de respeto hacia los demás se han agudizado y nos han llevado a una situación de inequidad.

»La consecuencia de todo esto es la concentración de las riquezas físicas, monetarias y de información en manos de unos pocos, lo cual lleva al aumento de la desigualdad y a la exclusión.

»Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya otras causas de la miseria».

A lo largo de estos años, Jorge Mario Bergoglio ha criticado, con

vehemencia, el *acostumbramiento* a la pobreza, la indiferencia de los ciudadanos y de los Estados en relación con los grupos más vulnerables de la sociedad y, frente a ello, ha subrayado la necesidad de la crítica social, del grito profético y de la acción liberadora.

En «Gesto cuaresmal solidario 2010» del 17 de febrero del 2010, escribe Jorge Bergoglio: «¡Estamos en riesgo! Como sociedad poco a poco nos hemos acostumbrado a oír y a ver, a través de los medios de comunicación, la crónica negra de cada día; y lo que aún es peor, también nos acostumbramos a tocarla y a sentirla a nuestro alrededor sin que nos produzca nada o, a lo sumo, un comentario superficial y descomprometido. La llaga está en la calle, en el barrio, en nuestra casa, sin embargo, como ciegos y sordos convivimos con la violencia que mata, destruye familias y barrios, aviva guerra y conflictos en tantos lugares y la miramos como una película más. El sufrimiento de tantos inocentes y pacíficos dejó de cachetearnos, el desprecio a los derechos de las personas y de los pueblos, la pobreza y la miseria, el imperio de la corrupción, de la droga asesina, de la prostitución obligada e infantil pasaron a ser moneda corriente, y pagamos sin pedir recibo aunque tarde o temprano se nos va a pasar la factura.

»Todas estas realidades, y muchas más, no son mudas, nos gritan a cada uno de nosotros y nos hablan de nuestra limitación, de nuestra debilidad, de nuestro pecado…, a pesar de que nos hayamos acostumbrado.

»El *acostumbramiento* nos dice seductoramente que no tiene sentido tratar de cambiar algo, que no podemos hacer nada frente a esta situación, que siempre ha sido así y que sin embargo sobrevivimos. Por el *acostumbramiento*, dejamos de resistirnos permitiendo que las cosas sean lo que son, o lo que algunos han decidido que sean».

Esta crítica al *acostumbramiento* reaparece, de nuevo, en el «Mensaje cuaresmal del Sr. arzobispo de Buenos Aires», del 22 de febrero de 2012. En él se hace hincapié en este peligro. Escribe Jorge Mario Bergoglio: «Uno de los peligros más grandes que nos acechan es el *acostumbramiento*. Nos vamos acostumbrando tanto a la vida y a todo lo que hay en ella que ya nada nos asombra; ni lo bueno para dar gracias, ni lo malo para entristecernos

verdaderamente. Me causó asombro y perplejidad preguntarle a un conocido cómo estaba y que me respondiera: “mal, pero acostumbrado”.

»Nos acostumbramos a levantarnos cada día como si no pudiera ser de otra manera, nos acostumbramos a la violencia como algo infaltable en las noticias, nos acostumbramos al paisaje habitual de pobreza y de la miseria caminando por las calles de nuestra ciudad, nos acostumbramos a la tracción a sangre de los chicos y las mujeres en las noches del centro cargando lo que otros tiran. Nos acostumbramos a vivir en una ciudad paganizada en la que los chicos no salen a rezar ni hacerse la señal de la cruz.

»El *acostumbramiento* nos anestesia el corazón, no hay capacidad para ese asombro que nos renueva en la esperanza, no hay lugar para el reconocimiento del mal y poder para luchar contra él».

Me parece especialmente sugerente esta crítica al *acostumbramiento*. En estos mensajes se contiene una llamada a la acción, a la voluntad de transformación y a superar el rol de espectadores del mundo. Frente al mal radical, no hay posible excusa, pues la pasividad es una grave falta. La exigencia cristiana apunta a la transformación del mundo, inspiradas en la fuerza liberadora del Evangelio.

En el «Mensaje cuaresmal del Sr. arzobispo a los sacerdotes, consagrados y laicos de la archidiócesis» del día 13 de febrero de 2013, dos días después de la renuncia de Benedicto XVI, Jorge Mario Bergoglio decía: «Poco a poco nos acostumbramos a oír y a ver, a través de los medios de comunicación, la crónica negra de la sociedad contemporánea, presentada casi con un perverso regocijo, y también nos acostumbramos a tocarla y a sentirla a nuestro alrededor y en nuestra propia carne. El drama está en la calle, en el barrio, en nuestra casa, y por qué no, en nuestro corazón. Convivimos con la violencia que mata, que destruye familias, aviva guerras y conflictos en tantos países del mundo. Convivimos con la envidia, el odio, la calumnia, la mundanidad en nuestro corazón. El sufrimiento de inocentes y pacíficos no deja de abofetearnos; el desprecio a los derechos de las personas y de los pueblos más frágiles no nos son tan lejanos; el imperio del dinero con sus demoníacos efectos como la droga, la corrupción, la trata de personas —incluso de niños— junto con la miseria material y moral

son moneda corriente. La destrucción del trabajo digno, las emigraciones dolorosas y la falta de futuro se unen también a esta sinfonía. Nuestros errores y pecados como Iglesia tampoco quedan fuera de este gran panorama. Los egoísmos más personales justificados, y no por ello más pequeños, la falta de valores éticos dentro de una sociedad que hace metástasis en las familias, en la convivencia de los barrios, pueblos y ciudades, nos hablan de nuestra limitación, de nuestra debilidad y de nuestra incapacidad para poder transformar esta lista innumerable de realidades destructoras.

»La trampa de la impotencia nos lleva a pensar: ¿tiene sentido tratar de cambiar todo esto? ¿Podemos hacer algo frente a esta situación? ¿Vale la pena intentarlo si el mundo sigue su danza carnavalesca disfrazando todo por un rato? Sin embargo, cuando se cae la máscara, aparece la verdad y, aunque para muchos suene anacrónico decirlo, vuelve a aparecer el pecado, que hiere nuestra carne con toda su fuerza destructora torciendo los destinos del mundo y de la historia».

Frente a la apatía, a la indiferencia o al acostumbramiento, Jorge Bergoglio vindica la conciencia y la ética. En el «Mensaje del arzobispo a las comunidades educativas» del día de Pascua de 2002, se lee: «La sociedad humana no puede ser una ley de la selva en la cual cada uno trate de manotear lo que pueda, cueste lo que costase. Y ya sabemos, demasiado dolorosamente, que no existe ningún mecanismo automático que asegure la equidad y la justicia. Sólo una opción ética convertida en prácticas concretas, con medios eficaces, es capaz de evitar que el hombre sea depredador del hombre. Pero esto es lo mismo que postular un orden de valores que es más importante que el lucro personal, y por lo tanto un tipo de bienes que es superior a los materiales. Y no estamos hablando de cuestiones que exijan determinada creencia religiosa para ser comprendidas: nos referimos a principios como la dignidad de la persona humana, la solidaridad, el amor».

Jorge Mario Bergoglio reivindica una ética común, una ética que pueda regular el mundo global y garantizar la justicia distributiva: «Esa ética común, esa dimensión moral, es la que permite a la multitud desarrollarse junta, sin convertirse en enemigos unos de otros. Pensemos en una peregrinación: salir del mismo lugar y

dirigirse al mismo destino permite a la columna mantenerse como tal, más allá del distinto ritmo o paso de cada grupo o individuo».

No basta con una ética de mínimos para transformar la situación de injusticia y de desigualdad que sufren millones de seres humanos en el planeta. Jorge Mario Bergoglio aboga por una ética de máximos, por unas convicciones sólidas, por una ética capaz de alterar los corazones, pero también quebrar las estructuras de pecado que hunden en la miseria a masas de seres humanos. Defiende una propuesta ética cívica capaz de crear estructuras donde sea posible vivir dignamente.

Por ello, en el «Mensaje del Arzobispo de Buenos Aires a las comunidades educativas» del día de Pascua de 2002, se lee: «Cuando los obispos repetimos una y otra vez que la crisis es fundamentalmente moral, no se trata de esgrimir un moralismo abstracto, una reducción de lo político, lo social y lo económico a una cuestión individual de la conciencia. Esto sería moralina. No estamos llevando agua para el propio molino (dado que la conciencia y la moral es uno de los campos donde la Iglesia tiene competencia más propiamente), sino intentando apuntar a las valoraciones colectivas que se han expresado en actitudes, acciones y procesos de tipo histórico-político y social. Las acciones libres de los seres humanos, además de su peso en lo que hace a la responsabilidad individual, tienen consecuencias de largo alcance: generan estructuras que permanecen en el tiempo, difunden un clima en el cual determinados valores pueden ocupar el lugar central de la vida pública o quedar marginados de la cultura vigente».

Esta ética común que propone Jorge Mario Bergoglio posee un acento claramente profético y reivindicativo. Puede resultar chocante para la mentalidad europea contemporánea, mucho más afín a las éticas de mínimos que a las propuestas de máximos, a la estética que a la ética, al presente que al futuro. Sin embargo, la ética que se ha articulado en los últimos lustros en el cono sur del planeta, tanto en la filosofía de la liberación como en las denominadas teologías de la liberación (en plural) latinoamericanas, africanas o asiáticas, participan del mismo espíritu reivindicativo y crítico frente a la injusticia estructural del mundo. En este sentido, el pontificado de Francisco puede ser, para

Europa, no sólo un soplo de aire nuevo, sino un estímulo intelectual para acercarse al mundo desde otra mirada, desde otro paradigma.

Capítulo 7
LA NECESIDAD DE REMEMORAR

Uno de los temas que más ha tratado el papa Francisco en su larga etapa como pastor de la Iglesia de Buenos Aires ha sido el valor de la memoria y la necesidad de recordar para reconocer la propia identidad.

Más allá del debate estéril entre progresistas y conservadores, tanto en el plano político como eclesial, Jorge Mario Bergoglio valora la memoria del pasado como un ejercicio básico para no perder de vista los propios orígenes y las raíces de la propia identidad, pues, a su juicio, quien olvida sus orígenes, también olvida su identidad. Esta afirmación vale tanto para la identidad personal como para la colectiva, también para la de la Iglesia actual.

Jorge Mario Bergoglio critica la cultura posmoderna por ser presentista, por instalarse en el ahora y por cortar los lazos tanto con el pasado como con el futuro e instalarse en un *carpe diem* complaciente, indefinido, ajeno a las desventuras del pasado, a las víctimas de la historia, para decirlo con la bella expresión del teólogo alemán Johan Baptist Metz, pero también ajena a los proyectos colectivos de futuro.

A su juicio, recordar es esencial para no sucumbir a los mismos errores y contradicciones del pasado, pues la historia es maestra y el acto de rememorar es fundamental, tanto en el plano cívico como en el eclesial, para afrontar el presente y para proyectar el futuro.

En la «Disertación en la sede de la Asociación cristiana de empresarios sobre el tema de la educación» que tuvo lugar el día 1 de septiembre de 1999, escribe Jorge Mario Bergoglio: «No se puede educar desgajados de la memoria. La memoria es una potencia unitiva e integradora. Así como el entendimiento librado a sus propias fuerzas desbarranca, la memoria viene a ser el núcleo vital de una familia o de un pueblo. Una familia sin memoria no merece

el nombre de tal. Una familia que no respeta y atiende a sus abuelos, que son su memoria viva, es una familia desintegrada; pero una familia y un pueblo que se recuerdan son una familia y un pueblo de porvenir.

»La clave está en no inhibir la fuerza creativa de nuestra propia historia, de nuestra historia memoriosa. El ámbito educativo, en cuanto búsqueda permanente de sabiduría es un espacio indicado para este ejercicio: reencontrarse con los principios que permitieron realizar un deseo, redescubrir la misión allí escondida que pugna por seguir desplegándose.

»Vemos tanta memoria enferma, desdibujada, desgarrada en recuerdos incapaces de ir más allá de su primera evidencia, entretenida por flashes y corrientes de moda, sentimientos del momento, opiniones llenas de suficiencia que ocultan el desconcierto».

La transmisión de la memoria es fundamental para la identidad de una comunidad religiosa o política. Más allá del culto a la novedad y a la actualidad que Jacques Maritain calificó de novolatría, se impone la necesidad de aprender de la tradición, pero no para sucumbir al tradicionalismo, sino para reconocer la génesis de la propia identidad. La memoria, tal como la concibe Jorge Mario Bergoglio, es un fermento de creación tanto en el presente como en el pasado, un material disponible para recrear el futuro.

En el «Mensaje del arzobispo a las comunidades educativas del día Pascua» de 2002, se lee: «A veces imaginamos a los valores y las tradiciones, hasta la misma cultura, como una especie de joya antigua e inalterable, algo que permanece en un espacio y un tiempo aparte, no contaminándose con las idas y venidas de la historia concreta. Permítanme opinar que una mentalidad así sólo lleva al museo y, a la larga, al sectarismo. Los cristianos hemos sufrido demasiado las estériles polémicas entre tradicionalismo y progresismo como para dejarnos caer nuevamente en actitudes de este tipo».

La transmisión de la memoria vivida, de lo acaecido en el pasado, de los errores y de las heridas que tuvieron lugar en él es fundamental para el presente y el futuro. En esta tarea tienen un protagonismo esencial las personas ancianas, pues ellas son el verdadero foco de transmisión, la memoria viva de la comunidad

espiritual y cívica, el enlace de las generaciones futuras con la historia pretérita.

A lo largo de su actividad pastoral, Jorge Mario Bergoglio ha escrito bellas páginas sobre la dignidad y el valor de las personas ancianas y sobre lo que aportan en el desarrollo de una sociedad.

El día de la Fiesta de la Presentación del Señor, 2 de febrero de 2008, pronunció un discurso, «El bien de los ancianos», donde dijo: «Hoy los ancianos son no sólo los excluidos sino sobrantes en una sociedad que solamente acepta y festeja a quienes tienen el poder, la riqueza, la belleza física y la fastuosidad de la fama. La Iglesia propone caminos de salvación y se hace cargo de los sobrantes de esta sociedad. Así lo hizo Jesús y así queremos hacerlo nosotros, discípulos misioneros. Queremos mostrar a la sociedad, en un diálogo abierto pero que incluya la justicia y la verdad, que nuestros mayores son dignos de respeto y no de lástima, somos nosotros deudores de ellos y les debemos veneración y no sólo consideración».

Frente al difuso ageísmo que persiste en nuestra sociedad occidental, que, a menudo, idolatra a la juventud, y, frente al descrédito que sufren las personas mayores en ella, el antiguo cardenal y arzobispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, reivindica el valor de la ancianidad, el patrimonio intangible que aportan a la sociedad las personas mayores, en la medida en que son transmisoras de un pasado que en ningún caso podemos olvidar si deseamos, de verdad, construir un presente y un futuro en paz.

Capítulo 8
UN DIOS CERCANO. LA PROXIMIDAD

A lo largo de su actividad pastoral en Buenos Aires y, por extensión, en Argentina, Jorge Mario Bergoglio ha hecho hincapié en la naturaleza del Dios cristiano, entendido como un Dios cercano y especialmente próximo a los más pobres y desheredados de la tierra.

En la «Homilía en ocasión de la misa de clausura del Encuentro de Pastoral Urbana en la Región de Buenos Aires» del día 2 de septiembre de 2012, Jorge Mario Bergoglio dijo: «Nuestro Dios es un Dios que se aproxima. Un Dios que se hace cercano. Un Dios que empezó a caminar con su pueblo y luego se hizo uno de su pueblo en Jesucristo para hacerse cercano. Pero no con una cercanía metafísica sino con esa cercanía que describe Lucas cuando va a curar a la hija de Jairo, que la gente lo apretujaba hasta sofocarlo mientras la pobre vieja de atrás le quería tocar el borde del manto. Con esa cercanía de la multitud que quería hacer callar en la entrada de Jericó al ciego que a los gritos pretendía hacerse oír. Con esa cercanía que dio ánimo a esos diez leprosos para pedirle que los limpiara. Jesús estaba metido en la cosa. Nadie se quería perder esa cercanía, incluso el petiso que se subía al sicómoro para verlo.

»Nuestro Dios es un Dios cercano. Y es curioso: Él curaba, hacía el bien. San Pedro lo dice clarito: "Pasó haciendo el bien y sanando". Jesús no hizo proselitismo: acompañó. Y las conversiones que lograba eran precisamente por esa actitud suya de acompañar, enseñar, escuchar, hasta tal punto que su condición de no ser un proselitista lo lleva a decir: "Si ustedes también se quieren ir váyanse ahora, no pierdan tiempo. Vos tenéis palabra de vida eterna, nos quedamos". El Dios cercano, cercano con nuestra carne. El Dios del encuentro que sale al encuentro de su pueblo. El Dios que —voy a usar una palabra linda de la diócesis de San Justo—: el

Dios que pone a su pueblo en situación de encuentro.

»Y con esa cercanía, con ese caminar, crea esa cultura del encuentro que nos hace hermanos, nos hace hijos, y no socios de una ONG o prosélitos de una multinacional. Cercanía. Esa es la propuesta».

Esta cercanía de Dios exige al fiel cristiano ser cercano a sus hermanos. Jorge Mario Bergoglio subraya lo que el teólogo catalán Josep Maria Rovira Belloso denomina la «humanidad de Dios». Concibe a Dios como un ser cercano, que se hace presente en la historia, que se revela, más aún, que se encarna, que se manifiesta a la humanidad para liberarla, un Dios misericordioso, que ama incondicionalmente y que perdona eternamente, como subrayó el papa Francisco en su primer ángelus, el 17 de marzo de 2013.

El fundamento de la comunidad cristiana es el amor. El amor es el nexo de fraternidad, la fuerza motriz de la proximidad. Si la Iglesia comunica un Dios cuya naturaleza es amar, sólo puede ser creíble en el mundo si lo hace desde la proximidad, desde la estima y desde el respeto a todos.

En las «Palabras iniciales del Sr. arzobispo en el primer Congreso regional de Pastoral Urbana», del 25 de agosto de 2011, dice Jorge Mario Bergoglio: «La ciudad actual es relativista: todo es válido, y puede que caigamos en la tentación de que para no discriminar, para incluir a todos, a veces sintamos que es necesario relativizar la verdad. No es así. El Dios nuestro que vive en la ciudad y se involucra en su vida cotidiana no discrimina ni relativiza. Su verdad es la del encuentro que descubre rostros y cada rostros es único. Incluir personas con rostro y nombre propios no implica relativizar valores ni justificar antivalores, sino que no discriminar y no relativizar implica tener fortaleza para acompañar procesos y la paciencia del fermento que ayuda a crecer. La verdad del que acompaña es la de mostrar caminos hacia adelante más que juzgar encierros pasados.

»La mirada del amor no discrimina ni relativiza porque es misericordiosa. Y la misericordia crea la mayor cercanía, que es la de los rostros, y como quiere ayudar de verdad busca la verdad que más duele —la del pecado—, pero para encontrar el remedio verdadero. Esta mirada es personal y comunitaria. Se traduce en la agenda, marca tiempos más lentos que los de las cosas (acercarse a

un enfermo requiere tiempo), y crea estructuras acogedoras y no expulsivas, cosa que requiere también tiempo».

El amor introduce una nueva mirada de la realidad. Frente al relativismo que todo lo iguala y vacía de valor y de dignidad a las personas, el Dios del amor reconoce, en cada ser humano, a un ser único y diferente llamado a la libertad y a la plenitud, una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. Más allá de sus rasgos y de sus características físicas y mentales, reconoce a todo ser humano como un ser dotado de una dignidad inviolable.

El amor es fuerza inclusiva, une y no separa; suma y no segmenta. Por ello, una Iglesia inspirada en el amor de Dios tiene que ser cercana a las realidades del mundo, máxime a las más urgidas de amor, a los excluidos, a los indigentes, a los enfermos, a los presos, a los marginales. La exigencia del cristiano es cuidar del mundo, de cada entidad de la realidad, de todo lo que Dios ha creado a través de su acto de amor. El ejercicio del amor es una práctica de la custodia que atañe a todos los seres, máxime a los más vulnerables.

En la primera homilía del papa Francisco, el día de san José de 2013, se refería a esta cuestión de un modo muy claro: «La vocación de custodiar no sólo nos atañe a nosotros, los cristianos, sino que tiene una dimensión que antecede y que es simplemente humana, corresponde a todos. Es custodiar toda la creación, la belleza de la creación, como se nos dice en el libro del Génesis y como nos muestra san Francisco de Asís: es tener respeto por todas las criaturas de Dios y por el entorno en el que vivimos. Es custodiar a la gente, el preocuparse por todos, por cada uno, con amor, especialmente por los niños, los ancianos, quienes son más frágiles y que a menudo se quedan en la periferia de nuestro corazón. Es preocuparse uno del otro en la familia: los cónyuges se guardan recíprocamente y luego, como padres, cuidan de los hijos, y con el tiempo, también los hijos se convertirán en cuidadores de sus padres. Es vivir con sinceridad las amistades, que es un recíproco protegerse en la confianza, en el respeto y en el bien. En el fondo, todo está confiado a la custodia del hombre, y es una responsabilidad que nos afecta a todos. Sed custodios de los dones de Dios».

Esta alusión a san Francisco de Asís es una expresión evidente de

las profundas raíces franciscanas del nuevo papa, de su voluntad de articular un humanismo integral, para decirlo al modo de Jacques Maritain, que tenga como epicentro el cuidado del otro como deber que mana del amor. La tierra no es propiedad del hombre, no es un campo de explotación ni un objeto en manos de su voluntad; es un don, una unidad orgánica, expresión de la belleza y de la bondad del Creador, y lo que corresponde al ser humano, como señor y guardián del jardín, es velar, cuidar, custodiar todo lo que hay para que siga siendo y reflejando la gloria de Dios en él, la luz del mundo.

En la «Homilía del Sr. arzobispo de Buenos Aires cardenal Jorge Mario Bergoglio, pronunciada en el Te Deum en la catedral metropolitana» el 25 de mayo de 2012, se lee: «Jesús no da solo un mandamiento en el sentido más común de la palabra sino que proclama la única forma de fundar un vínculo y una comunidad que sea humanizadora: el amor gratuito, sin reclamos, que es consistente por convicciones, que siente y piensa a los otros como prójimos, es decir como a sí mismo. Es cierto que resulta difícil encontrar un ser humano que no sienta la necesidad, la carencia o el deseo dirigido al amor, pero también es verdad que nuestras limitadas condiciones siempre lo estrechan y repliegan a los propios intereses. El amor que propone Jesús es gratuito e ilimitado y por ello muchos lo consideran, a Él y su enseñanza, un delirio, una locura y prefieren conformarse con la mediocridad ambigua sin críticas ni desafíos. Y esos mismos predicadores de la mediocridad cultural y social reclaman, cuando sus intereses se ven afectados, actitudes éticas por parte de los demás y de las autoridades. Pero, ¿en qué se puede fundar una ética sino en el interés que el otro y los otros me despiertan desde el amor como convicción y actitud fundamental?, es decir, desde esta locura que Jesús propone.

»Esta locura del mandamiento del amor que propone el Señor y nos defiende en nuestro ser aleja también las otras locuras tan cotidianas que mienten y dañan y terminan impidiendo la realización del proyecto de Nación: la del relativismo y la del poder como ideología única. El relativismo que, con la excusa del respeto de las diferencias, homogeneiza en la transgresión y en la demagogia; todo lo permite para no asumir la contrariedad que exige el coraje maduro de sostener valores y principios. El

relativismo es, curiosamente, absolutista y totalitario, no permite diferir del propio relativismo, en nada difiere con el "cállese" o "no te metas".

»El vacío de amor, su vulgarización y bastardeo permanente, aun desde algunos discursos pseudoreligiosos, no sólo nos deshumaniza sino que, por ende, nos despolitiza. El amor, en cambio, impulsa al cuidado de lo común y sobre todo del bien común que potencia y beneficia los bienes particulares. Una política sin mística para los demás, sin pasión por el bien, termina siendo un racionalismo de la negociación o un devorarlo todo para permanecer por el solo goce del poder. Aquí no hay ética posible simplemente porque el otro no despierta interés.

»Y respecto del poder: el ejercicio de buscar poder acumulativo como adrenalina es sensación de plenitud artificial hoy y autodestrucción mañana. El verdadero poder es el amor, el que potencia a los demás, el que despierta iniciativas, el que ninguna cadena puede frenar porque hasta en la cruz o en el lecho de muerte se puede amar. No necesita belleza juvenil, ni reconocimiento o aprobación, ni dinero o prestigio. Simplemente brota y es imparable; y si lo calumnian o destruyen más reconocimiento incuestionable adquiere. El Jesús débil e insignificante a los ojos de los politólogos y poderosos de la tierra revolucionó el mundo».

La *locura* del amor cristiano, expresión nítidamente franciscana, se funda en la gratuidad. Éste es un amor que consiste en dar, en perdonar, en consolar, de un modo desinteresado, sin esperar resultados. Esta forma de amar, que Benedicto XVI describe como la lógica del don, opuesta a la lógica del cálculo, es lo único que puede salvar al mundo de su ruina.

El papa Francisco defiende el poder transformador que tiene el amor de Dios cuando éste fluye libremente y sin barreras por el corazón de la persona, muestra la potencia que tiene el amor para transformar la faz del mundo. En el primer ángelus, el día 17 de marzo de 2013, dice: «Un poco de misericordia hace al mundo menos frío y más justo. Necesitamos comprender bien esta misericordia de Dios, este Padre misericordioso que tiene tanta paciencia… Recordemos al profeta Isaías, cuando afirma que, aunque nuestros pecados fueran rojo escarlata, el amor de Dios los

volverá blancos como la nieve. Es hermoso, esto de la misericordia».

Capítulo 9
UN NUEVO ESPÍRITU DE REFORMA

Doctos teólogos y vaticanólogos han subrayado que la elección del nombre de Francisco, por parte del cardenal Jorge Mario Bergoglio, no fue una casualidad.

El santo de Asís fue un reformador de la Iglesia. En un contexto de devastadora crisis de legitimidad como el que sufría la institución eclesial en el siglo xii, el loco de Asís, en palabras de Gilbert K. Chesterton, impulsó una reforma esencial, vinculando, de nuevo, el espíritu de la Iglesia a sus raíces más profundamente evangélicas, a la pobreza, a la simplicidad, a la mansedumbre y al espíritu de fraternidad universal.

Dice de él, el prolífico escritor inglés: «Fue el alma de la civilización medieval ya antes de que ésta adquiriese cuerpo. Y otra corriente muy distinta de inspiración medieval brotó de él muy abundante: toda energía reformadora de los tiempos medievales y modernos que tiene este lema: *Deus est Deus pauperum* (Dios es el Dios de los pobres)».[1]

El papa Francisco, en varias de sus locuciones y de sus mensajes expresados con anterioridad a su elección como Sumo Pontífice, se refiere a la necesidad de renovar la Iglesia y de reformarla con el fin de que sea más transparente a su fuente de inspiración, al Evangelio, y más acorde a su misión en el mundo, la de irradiar la palabra liberadora del Dios a toda la humanidad.

En el «Mensaje del arzobispo a las comunidades educativas en el tiempo de Cuaresma» del último Año Santo Jubilar, Jorge Mario Bergoglio destaca la necesidad de ser audaces y creativos frente a los grandes desafíos que tiene que asumir el mundo educativo. Esa invitación a la audacia y a la creatividad también puede extenderse, a mi juicio, a la Iglesia universal en esta encrucijada histórica.

Escribe el anterior cardenal y arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio: «Las nuevas realidades exigen nuevas respuestas.

Pero antes, exigen un espíritu abierto que realice un discernimiento constructivo, que no se aferre a certezas rancias y se anime a vislumbrar otras formas de plasmar los valores, que no dé la espalda a los desafíos del tiempo presente. He aquí una auténtica prueba para nuestra esperanza. Si está puesta en Dios y en su reino, sabrá liberarse de lastres, miedos y reflejos esclerotizados para atreverse a construir lo nuevo desde el diálogo y la colaboración».

Espíritu abierto, superación del miedo y discernimiento constructivo. He aquí un programa de actitudes para enfrentarse a lo nuevo con una mirada nueva. Frente al desaliento, al pesimismo o a la mera continuidad, Jorge Mario Bergoglio vindica otras disposiciones de ánimo, las necesarias para hacer presente a Cristo en el mundo.

En el libro escrito a cuatro manos con el rabino Abraham Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, se refiere a la capacidad de reformarse que, a lo largo de los siglos, ha experimentado la Iglesia. La historia pretérita da prueba de ello en múltiples episodios del pasado.

Escribe Jorge Mario Bergoglio: «Si uno mira la historia, las formas religiosas del catolicismo han variado notoriamente. Pensemos, por ejemplo, en los Estados Pontificios, donde el poder temporal estaba unido con el poder espiritual. Era una deformación del cristianismo, no se correspondía con lo que Jesús quiso y lo que Dios quiere. Si, a lo largo de la historia, la religión tuvo tanta evolución, por qué no vamos a pensar que en un futuro también se adecuará con la cultura de su tiempo. El diálogo entre la religión y la cultura es clave, ya lo plantea el Concilio Vaticano II. Desde un principio se le pide a la Iglesia una continua conversión —*Ecclesia semper reformanda*— y esa transformación adquiere diversas formas a lo largo del tiempo, sin alterar el dogma. En un futuro tendrá maneras distintas de adecuarse a nuevas épocas, como hoy tiene modos distintos de los años del regalismo, del jurisdiccionalismo, del absolutismo».[2]

A lo largo de la historia de la Iglesia, irrumpen personalidades, carismas individuales que renuevan el espíritu de la comunidad, que enlazan con los orígenes de la fe cristiana y que representan un nuevo aliento en la larga andadura del pueblo de Dios en esta Tierra. Estas personalidades, santos y santas, conocidos o

desconocidos, son como estrellas en la noche, para decirlo con una bella imagen de Hans Urs von Balthasar. Iluminan el camino en plena oscuridad. Ninguno de ellos estaba contemplado en las prospectivas, pero rompen la lógica de los acontecimientos, las tendencias prescritas y abren una zanja en la historia, iluminan un nuevo rumbo que nadie había anticipado.

Escribe Jorge Mario Bergoglio en *Sobre el cielo y la tierra*: «De golpe, aparecen personajes, como Teresa de Calcuta, que revolucionan toda la concepción de dignidad de una persona, que gastan su tiempo —porque de alguna manera es perderlo— en ayudar a morir a la gente. Estas acciones generan mística y renuevan la religiosidad. En la historia de la Iglesia católica, los verdaderos renovadores son los santos. Ellos son los verdaderos reformadores, los que cambian, transforman, llevan adelante y resucitan el camino espiritual. Otro caso, el de Francisco de Asís, aportó toda una concepción sobre la pobreza al cristianismo frente al lujo, el orgullo y la vanidad de los poderes civiles y eclesiásticos de aquella época. Llevó adelante una mística de la pobreza, del despojo, y ha cambiado la historia».[3]

Esta alusión al santo de Asís es particularmente relevante y puede ser clave para comprender los gestos, los mensajes y los movimientos de este pontificado donde ya se vislumbra esta voluntad de reforma y de renovación.

EPÍLOGO
UNA NUEVA PRIMAVERA ECLESIAL

En el primer ángelus que pronunció el papa Francisco el domingo 17 de marzo de 2013, una muchedumbre de fieles y de curiosos aguardaba, atentamente, en la plaza San Pedro. Pude leer una pancarta con la siguiente frase: «Francesco: tu sei la primavera della Chiesa» (Francisco: tú eres la primavera de la Iglesia).

Es precipitado afirmarlo, pero muchos creyentes escucharon esta música en los primeros días de su pontificado. El tiempo confirmará si la pancarta de esa mujer italiana anónima tenía o no un carácter profético. Ahora es demasiado pronto para decirlo.

Llega la hora de poner punto final a este libro. Lo quiero hacer evocando una idea contenida en el «Mensaje a las comunidades educativas» en el día de Pascua de 2002, del entonces cardenal y arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio.

En él se pregunta: «¿Qué dirán de nosotros las generaciones venideras? ¿Estaremos a la altura de los desafíos que se nos presentan? ¿Por qué no?, es la respuesta. Sin grandilocuencias, sin mesianismos, sin certezas imposibles, se trata de volver a bucear valientemente en nuestros ideales, en aquellos que nos guiaron en nuestra historia, y de empezar ahora mismo a poner en marcha otras posibilidades, otros valores, otras conductas».

Termino este ensayo con esta incisiva reflexión, pues en ella late una potente intuición de futuro.

En el presente, se está tejiendo el mañana. Cada decisión configura un posible devenir. Hay mucho en juego en cada paso. Con alegre facilidad se critican los errores, las contradicciones y las miopías de los cristianos que nos precedieron en el tiempo. Con mucha frecuencia se solicita perdón por lo que hicieron o por lo que dejaron de hacer los cristianos de antaño, por cómo la Iglesia desfiguró la belleza del Evangelio con su modo de obrar.

Lamentarlo públicamente y solicitar, humildemente, el perdón

es básico y plenamente coherente con la tradición cristiana, pues la virtud del perdón es una exigencia que mana de la lógica del don. ¿Cuántas veces? Setenta veces siete, se lee en el Evangelio. Sin embargo, la pregunta que debemos formularnos los miembros de la Iglesia en esta coyuntura histórica que nos ha tocado vivir es la que atañe a nuestra responsabilidad histórica.

Las generaciones futuras nos juzgarán por el modo como hemos afrontado esta crisis. Tenemos que preguntarnos qué valores guían nuestra praxis y regulan nuestras prioridades. No se trata, sólo, de esperar pasivamente las consignas de un pastor. Frente al «no hay nada que hacer», frente al cinismo economicista y a la moral de derrota que se impone, de manera difusa, en el imaginario social, urge la necesidad de proyectar esperanza y de aportar soluciones eficientes para mejorar la calidad de existencia de todos los seres humanos.

Tenemos, pues, que bucear, de nuevo, en nuestros orígenes, hurgar en las raíces del Evangelio, para recuperar el aliento, para superar viejas rencillas, estériles batallas de sacristía y dejar de ser espectadores pasivos de un mundo que cruje para convertirnos en actores comprometidos.

Y todo eso debemos hacerlo, como dice el papa Francisco, sin grandilocuencias, sin mesianismos, desde la humildad, desde la plena confianza en que, en esta hora tan angosta que vivimos, no estamos solos, con la certidumbre de que nunca lo estamos, ni siquiera cuando experimentamos una profunda soledad y abandono.

BIBLIOGRAFÍA

Selección de textos de Benedicto XVI

Benedicto XVI, *Amor a Dios y a los hombres: bases doctrinales del pontificado*, Borealia Asesores Editoriales, Madrid, 2005.

—, *Desde Colonia a los jóvenes*, Ediciones Palabra, Madrid, 2005.

—, *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época: una conversación con Peter Seewald*, Debolsillo, Madrid, 2005.

—, *Arraigados y edificados en Cristo*, Ediciones San Pablo, Madrid, 2011.

—, *La bendición de la Navidad: meditaciones*, Herder Editorial, Barcelona, 2008.

—, *Benedicto XVI habla sobre fe y nueva evangelización*, Ediciones Palabra, Madrid, 2012.

—, *Caritas in veritate: carta apostólica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

—, *Carta encíclica «Dios es amor»*, Editorial Cultural y Espiritual Popular, Madrid, 2006.

—, *Carta encíclica «Spe salvi» sobre la esperanza cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid, 2007.

—, *Creer y la desaparición de los dinosaurios: textos de Benedicto XVI a los jóvenes recopilados por José Pedro Manglano*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010.

—, *El cristianismo es performativo, bautismo y eucaristía, un proceso de transformación: textos de Benedicto XVI a los jóvenes*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010.

—, *El cristianismo en la crisis de Europa*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005.

Selección de obras de Joseph Ratzinger

Ratzinger, Joseph , *En el principio creó Dios: cuatro sermones de Cuaresma sobre creación y el pecado*, Editorial Cultural y Espiritual Popular, Madrid, 2001.

—, *La esencia de la liturgia: una introducción*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002.

—, *La eucaristía, centro de la vida: Dios está cerca de nosotros*, Editorial Cultural y Espiritual Popular, Madrid, 2003.
—, *Convocados en el camino de la fe: la Iglesia como comunión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.
—, *Caminos de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.
—, *La teología de la historia en san Buenaventura*, Encuentro Ediciones, Madrid, 2004.
—, *El camino pascual: ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S.S. Juan Pablo II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.
—, *Caminos de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.
—, *Convocados en el camino de la fe: la Iglesia como comunión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.
—, *Cooperadores de la verdad (reflexiones para cada día del año)*, Rialp, Madrid, 1991.
—, *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época*, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2005.
—, *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*, Ediciones San Pablo, Madrid, 2006.
—, *L'actualitat de ser cristià*, Saurí, Barcelona, 1972.
—, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007.
—, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
—, *La fraternidad de los cristianos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
—, *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*, Encuentro Ediciones, Madrid, 2005.
—, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.
—, *El camino pascual: ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S.S. Juan Pablo II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.
—, *Mirar a Cristo: ejercicios de fe, esperanza y amor*, Editorial cultural y Espiritual Popular, Madrid, 2005.
—, *Creación y pecado*, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
—, *De la mano de Cristo: homilías sobre la Virgen y algunos santos*, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
—, *La fe como camino*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2005.
—, *El Dios de los cristianos*, Ediciones Ediciones Sígueme, Salamanca, 2009.
—, *La Eucaristía centro de la vida: Dios está cerca de nosotros*, Editorial Cultural y Espiritual Popular, Madrid, 2005.
—, *Europa: raíces, identidad y misión*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2005.
—, *La revolución de Dios*, Ediciones San Pablo, Madrid, 2005.
—, *Via Crucis: oración y meditación*, Editorial Cultural y Espiritual Popular, Madrid, 2005.
Ratzinger, J. y V. Messori, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 2005.

Selección de textos de Jorge Mario Bergoglio

Libros

J.Bergoglio , A.Skorka , *Sobre el cielo y la tierra*, Random House Mondadori, Buenos Aires, 2011.

J.Bergoglio , *Meditaciones para religiosos*, Claretianas, Buenos Aires, 1982.

—, *Reflexiones sobre la vida apostólica*, Claretianas, Buenos Aires, 1986.

—, *Reflexiones sobre la esperanza*, Claretianas, Buenos Aires, 1992.

—, *Diálogos entre Juan Pablo II y Fidel Castro*, Claretianas, Buenos Aires, 1998.

—, *Educar: exigencia y pasión*, Claretianas, Buenos Aires, 2003.

—, *Ponerse la patria al hombro*, Claretianas, Buenos Aires, 2004.

—, *La nación por construir*, Claretianas, Buenos Aires, 2005.

—, *Corrupción y pecado*, Claretianas, Buenos Aires, 2006.

—, *Sobre la acusación de sí mismo*, Claretianas, Buenos Aires, 2006.

—, *El verdadero poder es el servicio*, Claretianas, Buenos Aires, 2007.

—, *Mente abierta, corazón creyente*, Claretianas, Buenos Aires, 2012.

Homilías, discursos, mensajes

J.Bergoglio , «Homilía del Sr. arzobispo en la Misa de apertura de la 100 Asamblea de la conferencia Episcopal» (8/11/2010).

—, «Conferencia del Sr. arzobispo en la XIII Jornada archidiocesana de Pastoral Social: Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016. Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo» (16/10/2010).

—, «Homilía del Sr. arzobispo en la XXXVI Peregrinación Juvenil al Santuario de Luján» (3/10/2010).

—, «Carta del Sr. arzobispo a los catequistas de la arquidiócesis» (21/08/2010).

—, «Homilía del Sr. arzobispo en la Fiesta de San Cayetano» (7/08/2010).

—, «Homilía del Sr. arzobispo en la solemnidad de Corpus Christi» (5/06/2010).

—, «Charla del Sr. arzobispo al clero de San Isidro “El sacerdote en la ciudad ad a la luz del Documento de Aparecida”» (18/05/2010).

—, «Celebración del bicentenario Luján», 8 de mayo de 2010.

—, «Palabras del cardenal Jorge Mario Bergoglio S.J., en la misa de inicio de la Asamblea Plenario del Episcopado» (19/04/2010).

—, «Homilía del Sr. arzobispo en la misa de inicio de la 103 Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal» (7/11/2011).

—, «Palabras iniciales del Sr. arzobispo en el primer Congreso Regional de

Pastoral Urbana. Dios vive en la ciudad» (25/08/2011).
—, «Homilía del Sr. arzobispo en la fiesta de San Cayetano» (7/08/2011).
—, «Homilía del Sr. arzobispo en la solemnidad de Corpus» Christi (25/06/2011).
—, «Homilía del Sr. arzobispo en el Tedeum del 25 de mayo» (25/05/2011).
—, «Homilía del Sr. arzobispo en la misa de apertura de la 102 Asamblea de Conferencia Episcopal» (9/05/2011).
—, «Homilía del arzobispo de Buenos Aires en la misa de clausura del Congreso Nacional de Doctrina Social de la Iglesia» (8/05/2011).
—, «Homilía del Sr. arzobispo en la vigilia pascual» (23/04/ 2011)
—, «Carta del Sr. arzobispo a los catequistas de la arquidiócesis» (21/08/2012).
—, «Homilía del Sr. arzobispo en la fiesta de San Cayetano» (7/08/2012).
—, «Homilía del Sr. arzobispo durante la misa de Corpus Christi» (9/06/2012).
—, «Homilía del Sr. arzobispo pronunciada durante el Tedeum en la catedral metropolitana» (25/05/2012).
—, «Homilía del Sr. arzobispo pronunciada en la catedral metropolitana con motivo de la misa por la educación» (18/04/2012).
—, «Homilía del Sr. arzobispo en la vigilia pascual» (7/04/ 2012).
—, «Homilía del Sr. cardenal en el encuentro archidiocesano de catequistas 2012» (10/03/2012).
—, «Mensaje cuaresmal del Sr. arzobispo Jorge Mario Bergoglio s.j., miércoles de ceniza» (22/02/2012).

Obras de carácter general

Ambrogetti, A. y Rubin, S., *El Papa Francisco. Conversaciones con Jorge Bergoglio*, Grupo Zeta, Madrid, 2013.
Aadoni, A. y Ardoz, I., *La nueva ciudad de Dios. Un juego cibercultural sobre tecno-hermetismo*, Siruela, Madrid, 2002.
Berners-Lee, T., *Tejiendo la red*, Siglo XXI, Madrid, 2000.
Bandazzi, M., *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, Encuentro Ediciones, Madrid, 2006.
Bastante, J., *Benedicto XVI el nuevo Papa; Ratzinger: su biografía, las claves de su elección y los desafíos ante el* siglo *XXI*, La esfera de los libros, Barcelona, 2005.
Blanco Sarto, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid, 2011.
—, *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo*, Rialp, Madrid, 2005.
Bustamante, J., *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada*?, Gaia, Madrid, 1993.

CASTELLS, M., *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

DERY, M., *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*, Siruela, Madrid, 1998.

ECHEVERRÍA, J., *Telépolis*, Destino, Barcelona, 1994.

GUBERN, R., *El simio informatizado*, Fundesco, Madrid, 1987.

GUITTON, J., *Lo que yo creo*, Belacqua, Barcelona, 2004.

JOYANES, L., *Cibersociedad. Los retos sociales ante un nuevo mundo digital*, McGraw-Hill, Madrid, 1997.

LEWIS, C. S., *El perdón y otros ensayos cristianos*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1999.

LYON , D., *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2002.

MARTIN, J., *La sociedad interconectada*, Tecnos, Madrid, 1980.

MATABOSCH, A. (ed.), *El cristianisme en una societat plural*, Cruïlla, Barcelona, 2003.

MELÉ, D., y CASTELLÁ, J. M. (eds.), *El Desarrollo Humano Integral. Comentarios interdisciplinares a la encíclica* Caritas in veritate *de Benedicto XVI*, Editorial Iter, Barcelona, 2010.

MEYER-HAMIDI, F. y SCHUMACHER, F. (eds), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Herder, Barcelona, 2007.

NEGROPONTE, N., *El mundo digital*, Ediciones B, Barcelona, 1995.

PUIG TÁRRECH, A. (ed.), *La terra i la llavor*, Proa, Barcelona, 2004.

ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger. La teología del Papa Benedicto XVI*, Nuevo Inicio, Granada, 2009.

TORRALBA, F., *Jesucristo 2. 0. El cristianismo ahora y aquí*, PPC, Madrid, 2012.

VON BALTHASAR, HANS URS, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia*?, Ediciones Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.

Notas

1. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2.

2. Cf. Platón, *Lisias*, 212 d, 219 c.

3. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156 b 7.

4. *Deus caritas est*, 4.

5. Cf. Platón, *Lisias*, 219 c-d.

6. Cf. ídem, *El sofista*, 222e.

7. Cf. ídem, *Fedro*, 245 b-c.

8. Cf. ídem, *El banquete*, 202 e.

9. *Deus caritas est*, 5.

10. *Ibídem*, 6.

11. Ibídem.

12. Ibídem.

13. Ibídem, 10.

14. Ibídem.

15. Ibídem.

16. Ídem, 15.

17. Ídem, 34.

18. Ibídem, 39.

1. *Spe salvi*, 20.

2. Ibídem, 21.

3. Ibídem, 21.

4. Cf. *Spe salvi*, 19.

5. *Spe salvi*, 19.

6. Ibídem.

7. Ibídem.

8. Ibídem, 25.

9. Ibídem, 22.

10. Ibídem, 42.

11. Ibídem, 42.

1. Benedicto XVI, «Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones». Ratisbona, 12 de septiembre de 2006. Se puede consultar en www.vatican.va.

2. Ibídem.

3. Cfr. Benedicto XVI, «Discurso en la Universidad de La Sapienza», 17 de enero de 2008, www.vatican.va.

4. Ibídem.

5. Cfr. A. Comte, *Curso de Filosofía Positiva*, Ediciones Libertador, Barcelona, 1977, p. 20 y ss.

6. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 58.

7. Ibídem, p. 58.

8. Ibídem, p. 179.

9. Cfr. Benedicto XVI, «Fe, Razón y Universidad, recuerdos y reflexiones», Ratisbona, 12 de septiembre de 2006. Se puede consultar en www.vatican.va.

10. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 139-140.

11. Ibídem, p. 28.

1. Dice en su lengua materna: «*[Der Glaube] ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst*».

2. La expresión es de Theodor Adorno y de Max Horkheimer.

3. *Deus Caritas est*, 28.

4. Ibídem.

5. Benedicto XVI, «Encuentro con los sacerdotes y los diáconos de la diócesis de Barcelona», *Documents d'Església* 874 (2006) 293.

6. Ídem, «¿Per què, Senyor, has tolerat tot això?», en *Documents d'Església* 879 (2006) 462.

7. Ídem, «Que Déu estigui present en les nostres vides», *Documents d'Església* 877 (2006) 390-391.

8. Ibídem.

9. Ídem, «La joia de la fe en Crist», en *Documents d'Església* 870 (2006) 168.

10. Benedicto XVI, Discurso inaugural del VI Simposio europeo de profesores universitarios «Ensanchar los horizontes de la racionalidad. Perspectivas para la filosofía», pronunciado el 27 de junio de 2008. Se puede consultar en www.vatican.va.

11. Cf. *Deus caritas est*, 1.

12. *Porta fidei*, 10.

13. J.Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007, p. 71.

14. Ídem, *Fe y futuro*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, p. 23.

15. Ibídem, p. 49.

16. J.Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 80. El subrayado es de Joseph Ratzinger.

1. *Caritas in veritate*, 34.

2. Ibídem, 21.

3. Ibídem, 21.

4. Ibídem, 31.

5. Ibídem, 33.

6. He desarrollado exhaustivamente esta cuestión en *La lógica del don*, Khaf, Madrid, 2011.

7. *Caritas in veritate*, 68.

8. *Caritas in veritate*, 34.

9. Ibídem.

10. Ibídem, 34.

11. Ibídem, 37.

12. Ibídem, 34.

1. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 69.

2. El discurso de Subiaco fue impartido por el cardenal Joseph Ratzinger el día 1 de abril de 2005, con ocasión de la recepción de premio San Benito para la promoción de la vida y de la familia en Europa. Citado en T. Rowland, *La fe de Ratzinger. La teología de Benedicto XVI*, Nuevo inicio, Granada, 2009, p. 274.

3. *Caritas in veritate*, 69.

4. Ibídem.

5. Ibídem, 70.

6. Ibídem, 70.

7. Ibídem, 70.

8. Ibídem, 75.

9. Ibídem, 77.

10. Ibídem, 76.

11. Ibídem, 70.

12. Ibídem, 71.

1. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007, nota preliminar de Olegario González de Cardedal, p. 11.

2. Ibídem, p. 39.

3. *Lineamenta* para la XIII Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana, 23.

4. Carta apostólica *Ubicumque et semper*, de Benedicto XVI, con la cual se instituye el Consejo Pontificio para la nueva evangelización.

5. *Porta fidei*, 2

6. Ibídem, 10.

7. Discurso de Benedicto XVI a la curia romana para el intercambio de felicitaciones con ocasión de la Navidad, 21 de diciembre de 2009.

1. J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Segunda parte, Encuentro, Madrid, 2011, p. 234.

2. San Agustín, *Confesiones*, 3, 6, 11.

3. Juan 15, 15.

4. Gálatas 5, 1, 13.

5. J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Milán, 1993, p. 34.

6. Citado en T. Rowland, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Nuevo inicio, Granada, 2009, p. 288.

1. *Lumen Gentium*, 31.

2. F. Sebastián, «Els fidels laics, Església present i actuant en el món», *Documents d'Església* 843 (2005) p. 4.

3. Ibídem.

4. Ibídem.

5. Ibídem, p. 4.

6. Juan Pablo II, *Vocación y misión de los laicos*, 63.

7. Juan Pablo II, *Vocación y misión de los laicos*, 2.

8. Ibídem, 57.

9. Ibídem, 59.

1. Cf. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

2. Ibídem, pp. 110-111.

3. Una postura contraria a la de Jürgen Habermas es la que representa el filósofo norteamericano Richard Rorty. Según él, las instituciones eclesiásticas son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas, a pesar del consuelo que ofrecen a quienes están en situación de necesidad o de desesperación.

4. Cf. Pontificio consejo justicia y paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, núms. 424-427 y 565-574. En estos números se citan los principales documentos sobre el tema.

5. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, núm. 424.

6. Pontificio consejo justicia y paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, núm. 572.

7. C. S. Lewis, *El perdón y otros ensayos cristianos*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1999, p. 19.

8. En particular, desde su visita oficial al presidente de la República italiana en junio de 2005. Cfr. *La Croix*, 27 de junio de 2005. La fórmula ya había sido utilizada por Pío XII.

9. F. Sebastián, «El laicismo que viene», *Ecclesia* 3224 (2004) 1388-1389.

1. El texto fue publicado con el título *Cartas sobre Dios y el Buda*, Milenio, Lleida, 2002.

1. J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 216.

2. *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, 1.

3. Ibídem, 2.

4. Cf. Mateo 25.

5. Cf. Denteronomio 10, 18-19.

6. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 197.

7. Ibídem.

8. Ibídem, 407.

9. Ibídem, 5.

10. Ibídem, 205.

11. Ibídem, 198.

12. Ibídem, 201.

13. Ibídem, 200.

14. Ibídem, 205.

15. Ibídem, 193.

16. Ibídem, 193.

17. Ibídem, 494.

18. Ibídem, 467.

1. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007, p. 44.

2. Ibídem, p. 44.

3. E. Mounier, *Obras completas*, III, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p. 688.

4. H. G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 96.

5. Ídem, *Verdad y método*, II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, p. 196.

6. Ibídem, pp. 206-207.

7. Ibídem, p. 208.

8. J. Guitton, *Lo que yo creo*, Belacqua, Barcelona, 2004, p. 115.

1. Juan Pablo II, discurso en el encuentro organizado por la Fundación Ética y Economía de Bassagno del Grappa, 17 de mayo de 2001.

2. Ibídem.

3. Cf. Pablo VI, homilía del solemne rito de clausura del año santo, 25 de diciembre de 1975.

4. Juan Pablo II, discurso en la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, p. 18.

5. Ídem, mensaje en la Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2004, 14.

1. J. Pla, *El que hem menjat*, O. C., XXII, Destino, Barcelona, 1972, pp. 155-156.

2. Sobre esta cuestión, ver: R. Irigaray, *Elfos, Hobbits y Dragones. Una investigación sobre la simbología de Tolkien*, Tierra Media, Buenos Aires, 1999.

3. Cf. Z. Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Tusquets, Barcelona, 2007, pp. 133-155.

4. Ibídem, p. 136.

5. Ibídem, p. 145.

6. Pablo VI, *Octogesima adveniens*, 37.

7. *Caritas in veritate*, 53.

8. Ibídem.

1. J. M. Arancedo, *Prólogo*, en J. Bergoglio, *Mente abierta, corazón creyente*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2012.

2. Los mensajes, homilías, discursos y textos locuciones que se citan en esta parte del libro se han extraído de www.arzbaires.org. ar. En la página web del arzobispado de Buenos Aires se pueden leer íntegramente.

1. J. Bergoglio, «La vida consagrada y su misión en el mundo», *Revista de la Facultad de Teología de la Pontifica Universidad Católica Argentina*, 66 (1995) 205.

2. Ibídem.

3. J. M. Bergoglio, A. Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, Random House Mondadori, Buenos Aires, 2011, pp. 14-15.

1. J. M. Bergoglio, A. Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, Random House Mondadori, Buenos Aires, 2011, p. 240.

1. J. M. Bergoglio, A. Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, Random House Mondadori, Buenos Aires, 2011, p. 154.

1. G. K. Chesterton, *San Francisco de Asís*, Editorial Juvuentud, Barcelona, 1994, p. 221.

2. J. M. Bergoglio, A. Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, Random House Mondadori, Buenos Aires, pp. 340-341.

3. Ibídem, pp. 348-349.

La Iglesia en la encrucijada
Francesc Torralba

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© del diseño de la portada, Departamento de Arte y Diseño, Área Editorial Grupo
Planeta
© de la imagen de la portada, Alessandra Benedetti /Pool/Osservatore Romano/CORBIS

© Francesc Torralba, 2013

© Ediciones Destino, S. A., 2013
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): junio de 2013

ISBN: 978-84-233-4699-8 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com